

**LA CONSTRUCTION DE DISCOURS  
D'APPARTENANCE IDENTITAIRE DANS LA  
LITTÉRATURE JUDÉENNE ET CHRÉTIENNE  
AUX I<sup>er</sup> ET II<sup>e</sup> SIÈCLES**

**Thèse en cotutelle  
Doctorat en sciences des religions**

STEEVE BÉLANGER

UNIVERSITÉ LAVAL  
Québec, Canada  
Philosophiæ doctor (Ph. D.)

et

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES  
Paris, France  
Docteur

© Steeve Bélanger, 2016

**LA CONSTRUCTION DE DISCOURS  
D'APPARTENANCE IDENTITAIRE DANS LA  
LITTÉRATURE JUDÉENNE ET CHRÉTIENNE  
AUX I<sup>er</sup> ET II<sup>e</sup> SIÈCLES**

**Thèse en cotutelle  
Doctorat en sciences des religions**

STEEVE BÉLANGER

Sous la direction de :

Anne Pasquier, directrice de recherche  
Simon Claude Mimouni, directeur de cotutelle

## *Résumé de thèse*

Au cours des dernières décennies, la recherche scientifique, toutes disciplines confondues, s'est particulièrement intéressée aux phénomènes et questionnements identitaires, notamment en ce qui concerne les groupes et les mouvements minoritaires ou marginaux, mais également en ce qui concerne la question des identités nationales dont se délectent à leur tour politiciens et médias. Véritable reflet d'un des enjeux majeurs de nos sociétés contemporaines, cet intérêt des chercheurs pour les phénomènes identitaires a particulièrement porté sur l'étude des processus de construction et d'affirmation des identités individuelles et collectives, c'est-à-dire sur les modes et les modalités à partir desquels les identités se construisent, se structurent et sont affirmées dans un rapport comparatif, compétitif et dialogique entre le Soi et l'Autre.

Si notre compréhension des phénomènes identitaires s'est considérablement précisée et nuancée depuis la publication dans les années 1950, voire antérieurement, des études fondamentales et fondatrices, il n'en demeure pas moins que le concept d'identité, peu importe les multiples terminologies qu'il peut prendre selon les disciplines, pose actuellement de nombreux problèmes et s'avère abondamment galvaudé par certaines recherches récentes qui en font usage sans nécessairement le définir, voire pire, le maîtriser, comme un champ d'études à la mode qu'il convient d'investir afin d'alimenter un lectorat avide de ces questions et problèmes identitaires.

Il est vrai que les travaux scientifiques sur les identités paraissent à un rythme soutenu, voire insoutenable tant cette production est abondante et diversifiée. Tour à tour, les identités ethniques, nationales, provinciales, régionales, politiques, culturelles, religieuses, de genre, des groupes ou mouvements minoritaires et marginaux, pour ne nommer que certains des principaux champs d'investigation, ont été interrogées. Loin de se limiter aux sociétés, aux individus et aux collectivités modernes, les identités du passé, toutes périodes confondues, ont également été revisitées à la lumière des outils d'interprétation développés, entre autres, par la sociologie, par l'anthropologie culturelle et par la psychologie sociale.

Bien évidemment, les spécialistes de l'Antiquité n'ont pas échappé à cette tendance, partant à leur tour à la conquête de l'identité (ou des identités) grecque(s),

romaine(s), barbare(s), judéenne(s) et chrétienne(s). Leur intérêt s'est également porté sur les identités propres aux diverses catégories ou collectivités sociales, politiques, juridiques, religieuses et professionnelles. Toutefois, aborder la question des identités dans l'Antiquité oblige à délaissier les définitions et compréhensions modernes au profit d'un tout autre mode de raisonnement identitaire et d'appartenance propre aux sociétés et collectivités anciennes en prenant en considération les dimensions « – *emic* » et « – *etic* » que requiert l'utilisation de cette notion afin d'en avoir recours comme une catégorie d'analyse adéquate pour cette période particulière, une approche double et complémentaire trop souvent négligée par une majorité de recherches dont les résultats aboutissent inévitablement à une compréhension anachronique et « distorsionnée » des réalités anciennes, ce qui est d'autant plus le cas en histoire des religions et des communautés socioreligieuses de l'Antiquité en raison de nombreux présupposés idéologiques et théologiques qui dominent encore tout un pan de l'historiographie actuelle.

Bien que le concept même d'identité n'existe pas dans l'Antiquité, le terme « *identitas* » renvoyant à une tout autre réalité, cela ne signifie pas pour autant que les Anciens n'avaient aucune conscience de leur(s) identité(s) et qu'il est impossible pour nous modernes d'étudier les phénomènes et les discours identitaires antiques. Toutefois, cela impose d'aborder ces phénomènes avec une très grande prudence et beaucoup de nuances en évitant les généralisations hâtives et en circonscrivant bien les contextes d'énonciation dans lesquels ces identités se sont construites et ont été affirmées, car, déterminées par les appartenances, la définition de ces identités s'est constamment élaborée et réélaborée sur un rapport Soi / Autre, inclusion / exclusion et a reposé sur des stratégies discursives qui ont varié selon les époques, les lieux, les auteurs et les contextes d'énonciation. L'enjeu principal est alors de comprendre les stratégies et les mécanismes mis en œuvre par les auteurs anciens dans les processus discursifs de construction identitaire de leur groupe d'appartenance. Produit d'une rhétorique, l'étude des identités anciennes oblige donc de distinguer, ce qui est certes complexe, discours et réalités sociales, du moins cela oblige, encore une fois, à une extrême prudence et beaucoup de nuances afin de ne pas confondre discours et réalités. Si les discours ont effectivement pour effet d'ériger des frontières identitaires fixes et imperméables entre les différents groupes et collectivités, l'étude de la réalité vécue par les acteurs sociaux montre que ces frontières étaient plutôt fluides et perméables.

Pour étudier la question des identités dans l'Antiquité, plusieurs postes d'observation peuvent être sollicités en s'intéressant, notamment, à la formation des identités, à l'identité en auto-définition, à l'identité dans le miroir de l'Autre, à l'impact des interactions entre le Soi et l'Autre sur les définitions identitaires, aux frontières identitaires et à leurs transgresseurs, aux marqueurs identitaires, etc. Ces différentes approches, notamment lorsqu'elles sont combinées les unes aux autres, contribuent à mettre en évidence la complexité des processus de construction des identités dans l'Antiquité dont on reconnaît désormais le caractère fluide, dynamique et discursif, malgré les idéologies de stabilité sur lesquelles elles se sont élaborées et polémiquées.

Loin de susciter de vains débats, les études sur les identités dans l'Antiquité permettent d'aborder sous un angle novateur certains acquis de la recherche et de leur apporter de riches nuances. Cependant, interpréter les phénomènes identitaires anciens à partir de paradigmes, de terminologies et de catégories erronés ou anachroniques a également pour conséquence indéniable de parvenir à une relecture « distorsionnée », si ce n'est orientée, du passé, en lui imposant des catégories de définition et d'auto-définition identitaires qui n'existaient pas dans l'Antiquité. C'est pourquoi il importe également, lorsqu'on tente d'aborder ces phénomènes identitaires, de réfléchir sur les paradigmes, les terminologies et les catégories qui sont invoqués par en parler et ne pas hésiter à les remettre en question en refusant d'adhérer, de manière consciente ou inconsciente, à un quelconque modèle préétabli.

S'inscrivant dans ce courant réflexif majeur de l'historiographie actuelle sur l'étude des phénomènes de construction identitaire dans l'Antiquité, notre recherche s'intéresse plus particulièrement aux processus de construction de discours d'appartenance dans la littérature judéenne et chrétienne aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles. Sans avoir cherché à circonscrire une définition unique et unilatérale des identités judéennes et chrétiennes de cette période – définition qui s'avère, selon nous, plus utopique que réaliste en raison de la pluralité des mouvements qui composent le « judaïsme » et le « christianisme » anciens et des auteurs qui ont tenté, par leurs discours, de définir et présenter ces identités – ou tenter d'établir une liste de critères à respecter pour délimiter ce qu'est l'identité judéenne ou chrétienne – et, par conséquent, ceux qui peuvent ou non se réclamer d'être Judéens ou chrétiens –, la perspective que nous adoptons dans cette recherche est plutôt de réfléchir à la manière dont il convient

d'aborder les identités anciennes et les processus de construction identitaire dans l'Antiquité. Notre réflexion se veut donc d'abord et avant tout une réflexion méthodologique, épistémologique, terminologique et historiographique des questions et phénomènes identitaires dans l'Antiquité, notamment en ce qui concerne les identités judéennes et chrétiennes des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles qui sont abordées à partir de divers postes d'observation et dans une perspective socio-historique qui adopte une démarche « – *emic* » et « – *etic* ».

Notre recherche est divisée en trois parties. La première sera consacrée aux discussions d'ordre « – *etic* », c'est-à-dire aux réflexions et aux remarques méthodologiques, épistémologiques, terminologiques et historiographies sur l'approche des phénomènes identitaires et de l'identité chrétienne dans l'Antiquité. Le chapitre I présentera des remarques historiographiques sur les travaux récents en histoire du « christianisme » ancien. Dans le chapitre II, nous discuterons des concepts modernes d'« identité », de « race » et d'« ethnie ». Le chapitre III présentera quelques réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'application des théories et concepts modernes aux réalités antiques dans l'approche des phénomènes identitaires. Finalement, le chapitre IV reviendra sur les différents paradigmes interprétatifs qui ont été utilisés dans le débat moderne sur la question du *Parting of the Ways*.

La deuxième partie sera consacrée à la présentation des cadres contextuels du « judaïsme » et du « christianisme » anciens. Le chapitre V dressera un portrait général de la pluralité qui caractérise le « judaïsme » ancien à la période romaine (I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècles) et des principaux marqueurs identitaires des communautés judéennes de cette époque. Dans le chapitre VI, il sera question de l'origine et de l'expansion du « judaïsme chrétien » dans l'Empire romain (I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècles) de même que de la pluralité des courants chrétiens.

La troisième partie abordera la dimension « – *emic* » de notre recherche en s'intéressant aux processus discursifs de construction de l'identité chrétienne à partir de différents postes d'observation. Le chapitre VII analysera la présentation que l'auteur des *Actes des apôtres* fait des conditions d'entrée et des premières règles de vie dans la communauté chrétienne. Le chapitre VIII s'intéressera aux enjeux liés à la perception et à la représentation du Soi et de l'Autre en tentant de comprendre comment le

mouvement chrétien a tenté de s'auto-définir et comment il a été défini par l'Altérité. Finalement, le chapitre IX analysera la manière dont les auteurs chrétiens se sont approprié le terme « γένος » et comment ils l'ont redéfini sur la base de critères culturels ou religieux afin de présenter l'originalité distinctive du mouvement chrétien.

## *Résumé court*

S'inscrivant dans un courant majeur de la recherche historique et de la réflexion épistémologique actuelles sur l'étude des phénomènes de construction identitaire dans l'Antiquité, notre recherche s'intéresse plus particulièrement aux processus de construction de discours d'appartenance identitaire dans la littérature judéenne et chrétienne aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles. Il apparaît vain de vouloir circonscrire une définition unique et unilatérale des identités judéennes et chrétiennes de cette période, car une telle définition s'avèrerait, selon nous, plus utopique que réaliste en raison de la pluralité des mouvements qui composent le « judaïsme » et le « christianisme » anciens et des auteurs qui ont tenté, par leurs discours, de définir et de présenter ces identités. Établir une liste de critères pour délimiter ces identités et, par conséquent, pour distinguer ceux qui peuvent ou non se réclamer d'être Judéens ou chrétiens, nous semble inadéquat pour la réalité antique. Par conséquent, la perspective adoptée dans cette recherche est plutôt de réfléchir à la manière dont il convient d'aborder les identités anciennes et les processus de construction identitaire dans l'Antiquité à la fois comme objet d'étude et comme approche disciplinaire. Notre recherche consiste donc en une étude socio-historique des identités judéennes et chrétiennes des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles tout en proposant une réflexion méthodologique, épistémologique, terminologique et historiographique des questions et phénomènes identitaires anciens qui sont abordés dans une perspective « – *emic* » (catégories anciennes) et « – *etic* » (catégories et théories modernes) et à partir de divers postes d'observation prenant en considération des points de vue internes (*insiders*) et externes (*outsiders*) à ces identités.

**Mots clés :** Identité, Christianisme, Judaïsme, Antiquité, Ethnicité, Appartenance



## *Abstract*

As part of a major trend of historical research and of current epistemological discussion on the study of the identity building process phenomena in Antiquity, our research focuses specifically on the building process of identity belonging discourses in the Judean and Christian literature of the First and Second centuries. Restricting the Judean and Christian identities of this period to a unique and unilateral definition would be erroneous, since such a definition would be more utopian than realistic because of the plurality of communities that take part in ancient Judaism and ancient Christianity, and because of the plurality of authors that tried to define and elaborate these identities in their discourses. Establishing a list of criteria to define these identities and, in turn, to distinguish those who may or may not declare themselves Judeans or Christians, seems inadequate for Ancient times. Therefore, the perspective of this research is rather to rethink how the problem of ancient identities as well as the problem of building process of identity in Antiquity should be addressed, by approaching it at the same time as an object study and a disciplinary approach. Our research is therefore a socio-historical study of Judean and Christian identities of the First and Second centuries as well as a discussion on methodological, epistemological, terminological and historiographical approaches of problems relating to ancient identities phenomena; these are discussed through “–*emic*” (ancient categories) and “–*etic*” (modern categories and theories) from diverse elements that take into consideration internal point of view (insiders) and external point of view (outsiders) to these identities.

**Keywords:** Identity, Christianity, Judaism, Antiquity, Ethnicity, Belonging

# TABLE DES MATIÈRES

<i>Résumé de thèse</i>	iii
<i>Résumé court</i>	viii
<i>Abstract</i>	ix
<b>Table des matières</b>	x
<i>Remerciements</i>	xviii

## INTRODUCTION

<b>Introduction</b>	<b>1</b>
<b>I. Présentation du sujet de recherche</b>	<b>2</b>
A. Délimitation thématique	2
B. Délimitation spatio-temporelle	7
<b>II. Problématique de recherche</b>	<b>10</b>
A. Objectifs de recherche	10
B. Hypothèses de recherche	12
<b>III. Le corpus des sources modernes et anciennes</b>	<b>16</b>
A. Présentation du corpus des sources	16
B. Justification du corpus de sources anciennes	17
<b>IV. Remarques méthodologiques</b>	<b>21</b>
<b>V. Remarques terminologiques préliminaires</b>	<b>22</b>
<b>VI. Plan de la recherche</b>	<b>25</b>

## PARTIE I

<b>Chapitre I</b>	<b>Remarques historiographiques sur quelques travaux récents en histoire du christianisme ancien</b>	<b>28</b>
<b>I.</b>	<b>Quelques remarques historiographiques en histoire du christianisme ancien</b>	<b>28</b>
<b>II.</b>	<b>Quatre aspects historiographiques de la recherche sur le christianisme ancien</b>	<b>32</b>
<b>III.</b>	<b>Les travaux de Denise Kimber Buell dans l'historiographie récente</b>	<b>39</b>
<b>IV.</b>	<b>Conclusion</b>	<b>52</b>
<b>Chapitre II</b>	<b>« Identité », « race » et « ethnie » : remarques théoriques, épistémologiques et méthodologiques sur des concepts modernes</b>	<b>53</b>
<b>I.</b>	<b>Théories modernes et application dans l'Antiquité : pour une approche « -etic » / « -emic » des phénomènes identitaires antiques</b>	<b>54</b>

<b>II. Survol historiographique et théorique du concept d'« identité »</b>	<b>57</b>
A. Quand l'identité se cherche une identité : théories, enjeux et évolution d'un concept controversé	57
B. Les rencontres interculturelles et leurs impacts sur les processus de construction identitaire	68
C. Quelques remarques conclusives sur le concept d'« identité » et sur la dynamique des processus de construction identitaire	75
<b>III. « Race » ou « ethnicité »? Évolution, enjeux et débats</b>	<b>77</b>
A. Le concept de « race » : évolution et « mort » d'un concept	80
B. Le concept d'« ethnie » : de l'essentialisme au « polythetisme »	84
C. « Race » et « ethnie » : quelques remarques conclusives	87
<b>IV. Conclusion</b>	<b>92</b>
<b>Chapitre III Les phénomènes identitaires dans l'Antiquité : réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'application des théories et des concepts modernes aux réalités antiques</b>	<b>93</b>
<b>I. L'étude des phénomènes identitaires dans l'Antiquité : quelques remarques sur l'historiographie récente</b>	<b>95</b>
<b>II. Identité judéenne : identité ethnique, ethnico-religieuse ou religieuse?</b>	<b>100</b>
A. Juifs ou Judéens? Entre définition ethnique et religieuse	102
B. <i>Ιουδαισμός</i> et <i>Ἑλληνισμός</i> : l'opposition entre deux « way of life »	107
<b>III. Identité chrétienne : identité ou conscience identitaire?</b>	<b>109</b>
A. La dénomination « <i>Χριστιανοί</i> » comme désignation et comme auto-désignation	109
B. <i>Ιουδαισμός</i> et <i>Χριστιανισμός</i>	115
C. L'« identité chrétienne » : identité ou conscience identitaire?	117
<b>IV. Conclusion</b>	<b>121</b>
<b>Chapitre IV La question de la « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme »</b>	<b>123</b>
<b>I. Les paradigmes et métaphores interprétatifs de la « séparation » (XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles)</b>	<b>127</b>
A. Les paradigmes d'une « séparation » à l'époque de Jésus et de Paul : une perspective supersessionniste des écoles allemandes (de la seconde moitié du XIX <sup>e</sup> siècle au début XX <sup>e</sup> siècle)	128
B. Les paradigmes d'une « séparation » entre la destruction du Temple de Jérusalem (70) et la révolte de Simon bar Kosibah (135) ou entre la révolte de Simon bar Kosibah (135) et la fin du II <sup>e</sup> siècle (1934 – 1990)	133
C. Le paradigme d'une « séparation » tardive survenue au IV <sup>e</sup> siècle lors de l'institutionnalisation du « christianisme » et l'affirmation de l'autorité rabbinique sur le « judaïsme » (1990-2015)	138

D. Les métaphores interprétatives de la « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme »	140
1. <i>Les métaphores familiales : le modèle « mère-fille » et le modèle de « gémellité » ou de « fratrie »</i>	141
a. Le modèle « mère-fille »	141
b. Le modèle de « gémellité » ou de « fratrie »	142
2. <i>Les métaphores des « chemins » ou des « routes »</i>	145
3. <i>La métaphore des « cercles »</i>	147
4. <i>La métaphore des « fils de vêtements »</i>	147
5. <i>Les métaphores « maritimes »</i>	147
a. La métaphore des « fleuves » qui se séparent d'une source unique	147
b. La métaphore des « vagues » qui s'entrechoquent	148
6. <i>La métaphore de « l'arbre aux branches multiples »</i>	148
<b>II. Les arguments historiques et textuels de la « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme » : une polarisation du débat</b>	<b>150</b>
A. Les principaux arguments invoqués par les partisans d'une haute « séparation » survenue entre 70 et la fin du II <sup>e</sup> siècle	151
1. <i>Une « séparation » amorcée par la pensée paulienne et l'ouverture de l'Alliance à la gentilité</i>	152
2. <i>Les deux révoltes « juives » et leurs conséquences sur le « judaïsme » et le « christianisme »</i>	154
B. Les principaux arguments invoqués par les partisans d'une « séparation » tardive survenue au cours du III <sup>e</sup> ou IV <sup>e</sup> siècle	161
1. <i>Une diversité des mouvements chrétiens et judéens avant et après la destruction du Temple de Jérusalem et les deux révoltes « juives » qui empêchent une haute, unique et unilatérale « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme »</i>	162
2. <i>La poursuite des relations et des polémiques entre chrétiens et Judéens tout au long de l'Antiquité</i>	164
3. <i>L'absence d'autorité tant pour les chrétiens que les Judéens avant le IV<sup>e</sup> siècle et la « déconstruction » des « mythes historiques »</i>	167
<b>III. Le problème des terminologies et des catégories : une question de perspective</b>	<b>170</b>
A. Les terminologies et les catégories dominantes dans l'historiographie d'une « séparation » haute	171
B. Les terminologies et les catégories dominantes dans l'historiographie d'une « séparation » tardive	172
<b>IV. La question du <i>Parting of the Ways</i>, un débat insoluble?</b>	<b>173</b>
<b>V. Conclusion. Ni « rupture », ni « séparation » : le processus d'autonomisation du « christianisme »</b>	<b>177</b>

## PARTIE II

<b>Chapitre V</b>	<b>Le « judaïsme » et les communautés judéennes à la période romaine (I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècles) : contexte, histoire, statut et marqueurs identitaires</b>	<b>183</b>
<b>I.</b>	<b>La Judée et les Judéens à l'époque romaine</b>	<b>183</b>
A.	Les cadres politiques	183
1.	<i>L'affirmation de l'autorité romaine en Orient et la fin de la dynastie asmonéenne</i>	184
2.	<i>La dynastie hérodiennne</i>	188
3.	<i>La période des gouverneurs romains</i>	194
<b>II.</b>	<b>La pluralité judéenne à l'époque du Second Temple : la réalité du judaïsme en Palestine et en Diaspora avant et après 70 de notre ère</b>	<b>199</b>
A.	Les fondements de l'identité judéenne	199
B.	Les groupes en présence	208
<b>III.</b>	<b>Les Judéens en Diaspora : le « judaïsme synagogal »</b>	<b>216</b>
A.	La formation d'une Diaspora judéenne et la rencontre de l'Autre	216
B.	Les particularismes religieux et le statut des Judéens dans l'Empire romain	222
C.	Le judaïsme après 70 de notre ère : quelques remarques générales sur le « judaïsme rabbinique » et « judaïsme sacerdotal et synagogal »	226
<b>Chapitre VI</b>	<b>Le « judaïsme chrétien » dans l'Empire romain : origine et expansion (I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles)</b>	<b>229</b>
<b>I.</b>	<b>La situation du christianisme au I<sup>er</sup> siècle : origine et expansion d'un mouvement judéen</b>	<b>229</b>
A.	Les origines judéennes des mouvements chrétiens : les prémices d'une prise de conscience identitaire	232
B.	La communauté de Jérusalem et les débuts du mouvement chrétien	233
C.	Les Hellénistes	235
D.	Paul et l'« universalisme » du mouvement chrétien	238
<b>II.</b>	<b>Le mouvement chrétien après Paul : une période de transformation identitaire?</b>	<b>241</b>
<b>III.</b>	<b>L'expansion du christianisme dans l'Empire romain</b>	<b>245</b>
<b>IV.</b>	<b>Le contexte historique du christianisme au II<sup>e</sup> siècle</b>	<b>247</b>

## PARTIE III

<b>Chapitre VII</b>	<b>Les conditions d'entrée et les premières règles de vie dans la communauté chrétienne selon les <i>Actes des apôtres</i></b>	<b>252</b>
<b>I.</b>	<b>La question de la « conversion » selon les <i>Actes des apôtres</i></b>	<b>254</b>
	A. La conversion comme changement de système de significations	254
	B. Catégories et vocabulaire de la « conversion » dans les <i>Actes des apôtres</i>	256
	C. Les récits de « conversion » dans les <i>Actes des apôtres</i>	260
	D. Les récits de conversion et les lecteurs des <i>Actes des apôtres</i>	265
	E. Conclusion	267
<b>II.</b>	<b>La « Réunion de Jérusalem » et le « Décret apostolique » : les conditions d'entrée dans la communauté chrétienne</b>	<b>270</b>
	A. Le récit lucanien ( <i>Ac</i> 15,1-35; 16,4; 21,25)	277
	B. Antioche et les causes de la réunion de Jérusalem (v. 1-2)	279
	C. Voyage de la délégation d'Antioche à Jérusalem	280
	D. Jérusalem et la « Réunion de Jérusalem » ( <i>Ac</i> 15,4-29);	280
	E. Antioche et les suites de l'« Assemblée de Jérusalem » (v. 30-35)	289
	F. Le dernier séjour de Paul à Jérusalem et le rappel du « Décret apostolique » ( <i>Ac</i> 26,17-26)	290
	G. Les clauses du « Décret apostolique » ( <i>Ac</i> 15,20; 15,29; 21,25)	293
	H. Conclusion	302
<b>Chapitre VIII</b>	<b>Les chrétiens et les Autres et face aux Autres : entre définition et auto-définition</b>	<b>304</b>
<b>I.</b>	<b>La question du <i>Verus Israel</i> dans la construction d'un discours de légitimation</b>	<b>304</b>
	A. Le concept d'« élection » dans le « judaïsme » de la période du Second Temple : quelques remarques générales à propos d'une proposition de M. Mach	314
	B. La polémique du <i>Verus Israel</i> : quelques remarques complémentaires sur les usages du nom « Israël » dans la littérature judéenne et chrétienne de la période du Second Temple	318
	C. Conclusion. La polémique du <i>Verus Israel</i> : une question de légitimité	325
<b>II.</b>	<b>Perceptions, représentations et enjeux identitaires : les chrétiens et les Autres et face aux Autres</b>	<b>327</b>
	A. La rencontre entre les chrétiens et l'autorité romaine	328
	B. La perception de l'Autre : les chrétiens vus et jugés par les Romains	336
	C. L'identification du mouvement des disciples de Jésus : l'enjeu des dénominations	344
	D. Les enjeux de l'« identité chrétienne »	352
	E. Conclusion. Les chrétiens et les Autres : entre perceptions, représentations et enjeux identitaires	356

<b>Chapitre IX</b>	<b>Le γένος chrétien : une construction discursive dans la littérature chrétienne ancienne</b>	<b>359</b>
<b>I.</b>	<b>Les discours identitaires de Paul et de la communauté pétrinienne</b>	<b>362</b>
	A. Le contexte historique de la <i>Première Épître de Pierre</i>	364
	B. La <i>Première Épître de Pierre</i> : quelques éléments de critique textuelle	366
	C. Les communautés chrétiennes d'Asie Mineure dans la <i>Première Épître de Pierre</i>	378
	D. L'adversité chrétienne et l'éthique pétrinienne de la soumission : l'établissement d'une norme communautaire	381
	E. La <i>Première Épître de Pierre</i> : un écrit de définition identitaire?	388
<b>II.</b>	<b>L'apologétique chrétienne ou les discours d'une conscience identitaire</b>	<b>390</b>
	A. Le contexte historique de l'apologétique chrétienne au II <sup>e</sup> siècle	390
	B. Pour une redéfinition de l'apologétique chrétienne	393
	C. Un des premiers représentants du genre apologétique chrétien : Aristide	397
<b>III.</b>	<b>Les chrétiens : une identité ethnique ou religieuse?</b>	<b>400</b>
	A. La typologie de l'humanité dans l' <i>Apologie</i> d'Aristide d'Athènes	400
	B. Les sources d'une réflexion « catégorielle » du mouvement chrétien	402
	C. Entre catégorie ethnique et catégorie religieuse : la position d'Aristide	407
<b>IV.</b>	<b>Conclusion. Les chrétiens comme <i>τρία γένη</i> ou l'enjeu identitaire d'une réappropriation et redéfinition d'une catégorie sociale</b>	<b>412</b>

## CONCLUSION

<b>Identité ou discours d'appartenance identitaire? Les enjeux de la recherche future sur les questionnements identitaires dans l'Antiquité</b>	<b>416</b>
---	------------

<b>Bibliographie</b>	<b>431</b>
A. Sources anciennes	431
B. Études modernes	435

<b>Index</b>	<b>474</b>
A. Index des citations	474
B. Index des auteurs modernes	479
C. Index onomastique, toponymique, conceptuel et terminologique	485

*– À la mémoire de ma mère*



« [...] les historiens n'ignorent pas que passé et présent interfèrent constamment pour l'intelligence de l'un comme de l'autre. Le présent écrit le passé, plus encore que le passé n'écrit le présent. Chaque développement des sciences humaines a permis de plonger de nouveaux regards sur le passé. »

**René Nouailhat**

*Prolégomènes à l'étude de la formation du christianisme (1978)*

## *Remerciements*

---

La thèse constitue à la fois une étape importante dans le parcours académique et professionnel d'un jeune chercheur. S'il s'avère vrai que ce dernier se retrouve souvent seul face aux angoisses et aux incertitudes de sa recherche et de ses propres réflexions intellectuelles, sa démarche est toutefois enrichie de l'apport et surtout du soutien de nombreuses personnes, institutions et organismes. Au terme de ces longues, mais ô combien riches, années d'étude et de recherche, qui ont demandé un investissement constant et de nombreux déplacements à l'international, je me fais un chaleureux devoir de remercier, sans pouvoir tous les nommer, celles et ceux qui ont contribué, de manière directe ou indirecte, à l'aboutissement de ce vaste projet de recherche et qui n'ont eu cesse de m'encourager à chacune des étapes de sa réalisation, que ce soit au Québec, en France ou ailleurs dans le monde.

Tout d'abord, mes premiers remerciements vont à ma co-directrice de recherche Mme Anne Pasquier, professeure titulaire à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, qui, depuis plus de dix ans, m'a encouragé dans ma démarche académique, m'a accordé sa confiance personnelle et professionnelle, et m'a accompagné, depuis le début de la maîtrise jusqu'à la fin de la thèse, dans mon cheminement académique et scientifique. Ce fut à la fois très grand honneur et un plaisir constamment renouvelé que de pouvoir travailler avec vous sur de nombreux projets pédagogiques et scientifiques et de pouvoir profiter de votre érudition, de votre passion, de votre ouverture d'esprit et de votre grande humanité tout au long de ces années.

Mes remerciements vont également à mon co-directeur de recherche, M. Simon Claude Mimouni, directeur d'études à la Section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes études, qui a accepté de co-diriger mes travaux et qui m'a inculqué à la fois un rigoureux souci méthodologique et la nécessité de constamment remettre en question les acquis de la recherche et ses propres positions scientifiques afin de les dépasser et ainsi parvenir à une meilleure compréhension des réalités historiques que nous étudions. Ce fut un immense honneur et un très grand plaisir de pouvoir

échanger, tant sur le plan personnel, professionnel qu'académique avec un homme d'une grande érudition et d'une grande générosité. Merci pour la confiance que vous m'avez témoignée au cours de ces dernières années, pour les occasions professionnelles et académiques que vous m'avez offertes et pour l'accueil toujours amical et chaleureux que vous m'avez réservé.

Je tiens également à remercier tous les professeurs de la Faculté de théologiques et de sciences religieuses de l'Université Laval et de l'École Pratique des Hautes études avec qui j'ai eu l'occasion et le plaisir de travailler ou d'échanger, particulièrement les professeurs Louis Painchaud et Paul-Hubert Poirier, pour votre soutien, votre confiance, votre amitié et pour les nombreux échanges scientifiques qui ont enrichi et nourris ma réflexion intellectuelle depuis plus de dix ans. Je voudrais également remercier tous mes amis, collègues et professeurs qui m'ont permis de prendre connaissance de leurs travaux et de leurs recherches, souvent même avant leur parution, enrichissant ainsi ma réflexion de diverses manières. Je m'en voudrais de passer sous silence tout le personnel administratif de ces deux institutions qui, par leur précieuse collaboration, ont grandement contribué à la concrétisation de ce projet de thèse en allégeant le fardeau bureaucratique et administratif qu'exige la cotutelle de thèse internationale. Un remerciement spécial à Christophe Valia-Kollery, Chargé des Affaires Asie Amérique à la Direction de la recherche et des relations internationales de l'École Pratique des Hautes études, dont le soutien a grandement facilité mes séjours à Paris et dont l'amitié indéfectible les a rendus des plus agréables.

Je tiens également à remercier chaleureusement Hervé Inglebert, professeur à l'Université Paris-Ouest Nanterre La Défense, et Bernard Poudron, professeur des universités à l'Université François-Rabelais, pour les précieuses remarques et les judicieux conseils qu'ils m'ont offerts à différentes étapes de ma réflexion et de la rédaction de la thèse.

Je voudrais aussi à remercier tous mes amis et collègues de l'Institut d'études anciennes et médiévales de l'Université Laval, du Groupe de recherche sur le christianisme et Antiquité Tardive (GRÉCAT), avec qui j'ai eu le plaisir de travailler et

d'échanger au cours des dernières années, et tous les étudiants et auditeurs libres du Séminaire « Origines du christianisme » de l'École Pratique des Hautes études qui m'ont toujours réservé un accueil chaleureux lors de mes séjours d'étude et de recherche à Paris.

Il convient également de remercier les différentes institutions et organismes de même que les différents groupes de recherche qui ont permis, grâce à leur soutien matériel et/ou financier, la réalisation de ce projet de cotutelle de thèse et la participation à de nombreux colloques, congrès et journées d'étude scientifiques tant au Québec qu'à l'international : le Fonds de recherche Société et Culture (FQRSC), le Programme de bourses Frontenac, le Groupe de Recherche en Christianisme et Antiquité tardive (GRÉCAT), le Réseau de Recherche en Narratologie et Bible (RRENAB), la Corporation Canadienne des Sciences Religieuses (CCSR), le Bureau International de l'Université Laval, le Fonds de soutien financier à la réussite de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, l'Institut d'études anciennes et médiévales de l'Université Laval et l'Office Franco-Québécois pour la Jeunesse (OFQJ).

Je tiens finalement à témoigner toute ma gratitude, ma reconnaissance et mes remerciements aux membres de ma famille et à mes amis dont la présence, le soutien, la compréhension et les encouragements inconditionnels m'ont été indispensables tout au long de ces années. Un remerciement particulier à tous mes amis européens, notamment à Pierre de Salis, qui, par leur accueil et leur amitié, ont rendu mes séjours à l'étranger plus agréables et plus conviviaux.

## INTRODUCTION

Depuis la fin des années 60, les sociétés occidentales connaissent une mutation de leurs cadres traditionnels. Ayant perdu leurs illusions des promesses de la modernité prêchées par les Lumières, ces sociétés sont entrées de plein fouet dans l'ultramodernité<sup>1</sup> qui a ouvert « une ère de souveraineté de l'individu, une époque de primauté de la personne face aux systèmes d'autorité qui ont traditionnellement encadré et uniformisé les comportements : religion, État, famille, travail, pour ne nommer que les principaux<sup>2</sup>. » Cet éclatement des valeurs et des structures traditionnelles, accéléré par le développement de nouvelles technologies, notamment en matière de télécommunication, a eu pour conséquence l'éclosion d'un nouveau mode de vie contestataire par rapport à toutes formes d'inégalité et de limitation de la liberté individuelle ou de la liberté d'expression. L'émergence de l'individualisme a provoqué l'effondrement des référents identitaires – ces points de repère significatifs permettant, entre autres, l'interaction sociale ainsi que le sentiment d'appartenance –, et a transformé les modes d'appartenance<sup>3</sup>. Néanmoins, le « qui suis-je? » et le « connais-toi toi-même » des philosophes d'hier retentissent encore et toujours à nos oreilles ouvrant plus que jamais sur l'angoisse d'une incertitude, car la quête identitaire est continuellement ressentie par l'homme comme une nécessité.

Livré à lui-même, l'homme ultramoderne se trouve désormais face à la solitude et à la tourmente dans une période « de redéfinition radicale des normes et des

---

<sup>1</sup> Sur le concept d'« ultramodernité », Y. LAMBERT, « Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de “ tournant axial ” », *Archives de sciences sociales des religions*, 109 (janvier-mars, 2000), p. 87-116 [pagination établie par Revue.org]; G. RAULET, « Poétique de l'histoire. Réflexion sur la démocratie postmoderne », dans Y. BOIVERT (dir.), *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Montréal, Liber, 1998, p. 48; A. GIDDENS, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 12-13; J.-P. WILLAIME, « Religion et sécularisation. L'évolution de la place du religieux dans la société », *Les religions dans la société. Cahiers français*, 340, p. 3-7; Y. BONNY, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité ?* (U Sociologique), Paris, Armand Colin, 2004, 249 p. et celle de L. DUPONT, « La postmodernité. Une réalité entre pensée et discours », *Géographie et Cultures*, 31 (automone, 1999), p. 95-114.

<sup>2</sup> L. BORGEAT, « Postmodernité et droit » dans Y. BOIVERT (dir.), *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Montréal, Liber, 1998, p. 121.

<sup>3</sup> L. SCIOLLA, « Identité » dans M. BORLANDI et al. (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 337. Sur la quête identitaire de l'homme moderne, voir, entre autres, G. MARCHAND, « La quête de *Soi*, un chemin de croix ? » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2004, p. 101-107.

procédures<sup>4</sup> » puisque les balises, les institutions de socialisation et d'identification (famille, religion, etc.) qui guidaient jadis l'individu dans cette quête de Soi sont en déclin ou en profonde redéfinition. Cet individualisme moderne, facteur important d'émancipation, « tend à briser les liens qui unissent le sujet à autrui, sans lesquels on ne peut construire de véritable identité<sup>5</sup>. » Comme le souligne J.-C. Ruano-Borbalan, « la définition de l'identité individuelle ou collective est au cœur de la compréhension des mutations sociales et contemporaines<sup>6</sup>. » Il n'est dès lors pas surprenant de constater que, toutes disciplines confondues, l'identité soit devenue l'un des concepts majeurs de la recherche scientifique et l'un des principaux enjeux actuels.

Les sociétés ultramodernes ne sont toutefois pas les seules à avoir été aux prises avec des questionnements identitaires. En effet, tout comme les individus, les groupes, les sociétés et les civilisations sont appelés, à différentes périodes de leur histoire, à s'interroger ou à se réinterroger de manière consciente ou inconsciente sur leur identité que ce soit en raison de mutations internes, de remises en cause d'une ou plusieurs de leurs structures organisationnelles ou sociétales, voire en raison de l'apport d'influences et de contacts extérieurs, ce qui influe indéniablement sur les mentalités, les attitudes et les comportements collectifs. La civilisation gréco-romaine et les divers groupes ethniques, sociaux, économiques, politiques et religieux qui la composent n'ont pas été exempts de ces mutations internes et de ces influences extérieures qui ont affecté les identités diverses qui y étaient exprimées.

## I. PRÉSENTATION DU SUJET DE RECHERCHE

### A. Délimitation thématique

Les trente dernières années ont été marquées par l'effervescence des questionnements identitaires. Cette remise en question de nos sociétés ultramodernes a

---

<sup>4</sup> G. RAULET, « Poétique de l'histoire. Réflexion sur la démocratie postmoderne », dans Y. BOIVERT (dir.), *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Montréal, Liber, 1998, p. 48.

<sup>5</sup> S. LELLOUCHE, « Individu et modernité. Entretien avec Charles Taylors » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2004, p. 93.

<sup>6</sup> J.-C. RUANO-BORBALAN, « Introduction générale. La construction de l'identité » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2004, p. 1.

rapidement trouvé écho dans les milieux savants dont les travaux sur la question des identités, peu importe le domaine de recherche, paraissent à un rythme soutenu, voire insoutenable tant cette production est abondante et diversifiée. Tour à tour ont été interrogées les identités ethniques, nationales, provinciales, régionales, politiques, culturelles, religieuses, de genre, des groupes ou des mouvements minoritaires et marginaux pour ne nommer que certains des principaux champs d'investigation. Loin de se limiter aux sociétés modernes, les identités des sociétés du passé, toutes périodes confondues, ont également été revisitées à la lumière des outils d'interprétation développés, entre autres, par la sociologie, par l'anthropologie culturelle et par la psychologie sociale. On a alors tenté de comprendre les processus identitaires, individuels ou collectifs, en les analysant dans leurs contextes respectifs. Soulignons que le groupe, peu importe le genre et l'amplitude qu'il recouvre – que ce soit un groupe social restreint, tel qu'une association religieuse ou professionnelle, ou une communauté ethnique plus vaste – constitue également un acteur social et que son identité peut alors être étudiée au même titre que celle d'un individu en prenant en considération les contextes dans lesquels cette identité s'est formée<sup>7</sup>.

En effet, comme l'a souligné M. Bloch dans son *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien*, « les hommes ressemblent plus à leur temps qu'à leurs pères<sup>8</sup> », signifiant ainsi que le contexte sociétal et historique dans lequel naît et évolue un individu, voire, plus largement, un groupe, a une incidence profonde et considérable sur ce qui le définit dans ses multiples dimensions en tant qu'être socialement constitué. Un acteur social ne saurait donc exister en dehors d'un contexte singulier et élargi. En d'autres termes, l'élaboration de l'identité est étroitement liée au microcontexte – soit au contexte plus personnel de l'acteur social et de son premier noyau social, soit la famille plus ou moins élargie, ou ce qui lui sert de substitut, et sur lequel repose les premiers fondements identitaires –, au macrocontexte – soit au contexte sociétal global qui comprend les systèmes politiques, les vastes organisations sociales, religieuses ou autres, les valeurs, les normes et la culture d'une société à une époque donnée et à l'intérieur de laquelle l'acteur social est appelé à évoluer – et au mésocontexte – soit au contexte intermédiaire aux deux premiers qui comprend, sur une échelle locale ou

---

<sup>7</sup> J.-R. LAMIRAL – E.-M. LIPIANSKY, *La communication interculturelle* (Bibliothèque européenne des sciences de l'éducation), Paris, Armand Colin, 1989, p. 167.

<sup>8</sup> M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien* (Cahiers des annales, 3), 6<sup>e</sup> éd., Paris, Armand Colin, 1967, p. 9.

régionale, le politique et ses institutions, les institutions et les organisations sociales, religieuses ou autres, les particularismes régionaux, etc.

Par ailleurs, il convient de considérer que la construction identitaire est un processus évolutif, dynamique et interactif : évolutif et dynamique puisqu'une « identité n'est jamais fixe, mais en constante transformation, car elle dépend des contextes de référence (social, politique, économique, religieux, etc.) dans lesquels elle existe et qui inlassablement se modifient et évoluent dans le temps<sup>9</sup> »; interactif, car « c'est par ses interactions sociales que l'individu peut prendre conscience de son identité<sup>10</sup>. » Énoncé autrement, on pourrait affirmer que l'identité d'un acteur social « résulte d'un processus complexe qui lie étroitement la relation à soi et la relation à autrui<sup>11</sup> » tout en étant « [relative] au contexte socio-historique, aux circonstances particulières (lieux, moments), aux rôles sociaux, aux relations liées par les différents sujets<sup>12</sup>. » Par ailleurs, comme l'ont bien montré les articles de J.-J. Simard, de C. Taylor, de D. Riesmann et de P. Berger et T. Luckmann, chaque époque, chaque société ou civilisation élabore ses propres modes de fonctionnement, ses cadres référentiels et ses catégories sociales, soit un ensemble de balises identitaires à l'intérieur desquelles les individus et les groupes interagissent et sont constamment appelés à se définir, voire à se redéfinir, à être définis par l'Autre et à définir l'Autre<sup>13</sup>. Par conséquent, pour chaque société d'une période historique donnée, il importe de réfléchir sur les processus particuliers de construction et de reconstruction identitaires afin d'éviter une mécompréhension de la réalité

---

<sup>9</sup> A. MUCCHIELLI, *L'identité* (Que sais-je ?, 2288.), 5<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 (c1986), p. 12.

<sup>10</sup> Cette théorie a d'abord été énoncée par G.H. Mead dans son ouvrage *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, C.W. MORRIS (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1934, 400 p.; L. SCIOLLA, « Identité » dans M. BORLANDI et al. (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 335.

<sup>11</sup> M. EDMOND, « La construction identitaire de l'individu » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2004, p. 33.

<sup>12</sup> L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 5.

<sup>13</sup> J.-J. SIMARD, « La révolution pluraliste : une mutation du rapport de l'homme au monde ? », *Société*, 2 (hiver, 1998), p. 7-42; C. TAYLOR, « La politique de la reconnaissance » dans C. TAYLOR, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, trad. de l'anglais par D.-A. CANAL, Paris, Aubier, 1994, p. 41-84; D. RIESMANN, « Quelques types de caractères de sociétés » dans D. RIESMANN, *La foule solitaire : anatomie de la société moderne*, avec la coll. de R. DENNEY – N. GLAZER, trad. de l'anglais par The lonely crowd, préf. d'E. MORIN, Paris, Arthaud, 1964, p. 23-50; P. BERGER – T. LUCKMANN, « Les théories de l'identité » dans P. BERGER – T. LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité* (Sociétés), trad. de l'anglais par P. TAMINIAUX, préf. de M. MAFFELOSI, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, p. 235-244.



historiquement vécue par ses acteurs sociaux et une application anachronique de ce concept d'analyse.

Ainsi, malgré une certaine capitulation des sciences humaines devant le concept d'« identité », nous considérons, avec P. Hamman, qu'il demeure tout de même pertinent pour étudier les acteurs sociaux, notamment dans leur(s) dimension(s) sociale(s), ethnique(s) et religieuse(s), à condition d'en connaître les limites et de bien délimiter son application pour l'approche de phénomènes socio-historiques antérieurs à notre époque<sup>14</sup>, ce qui n'est malheureusement pas toujours le cas des nombreuses études sur les questions identitaires.

Bien évidemment, les spécialistes de l'Antiquité n'ont pas échappé à cette tendance historiographique, partant à leur tour à la conquête de l'identité – ou plutôt des diverses formes d'identité – grecque(s), romaine(s), barbare(s), judéenne(s) et chrétienne(s) pour ne nommer que quelques exemples. Leur intérêt s'est également porté sur les identités propres aux diverses catégories sociales, politiques, juridiques, religieuses ou professionnelles qui composaient les sociétés antiques. Non seulement le nombre de publications en la matière est impressionnant, mais celles-ci sont complétées par la tenue de nombreux colloques ou journées d'étude scientifiques<sup>15</sup>, organisés par

---

<sup>14</sup> P. HAMMAN, « Comment (re)penser production et revendications d'identités » dans A. CHERQUI – P. HAMMAN (dir.), *Production et revendications d'identités : éléments d'analyse sociologique* (Logiques sociales), Paris, L'Harmattan, 2009, p. 237-274.

<sup>15</sup> S. SAÏD (éd.), Ἑλληνισμός. *Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg (26-27 octobre 1989)* (Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 11), Leiden – New York, E.J. Brill, 1991, 402 p.; R. LUSSIER (éd.), « Valeurs, normes et constructions identitaires. Les processus d'identification dans le monde gréco-romain. Actes du colloque-atelier de Québec organisé dans le cadre du 76<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas (5 mai 2008) » *Cahiers des études anciennes*, XLIV (2007), 169 p.; A. PASQUIER – S. BELANGER – M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme ”, le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas, *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 407-516; C. BORELLO – A. POLLINI (dir.), *Questions d'appartenance : les identités de l'Antiquité à nos jours* (Universités. Histoire), Paris, Orizons, 2015, 312 p.

des centres et des laboratoires de recherche universitaires consacrés à la question des identités dans l'Antiquité<sup>16</sup>.

Cependant, comme le mentionne avec justesse S.C. Mimouni, les titres de plusieurs des publications consacrées aux questions identitaires dans l'Antiquité, malgré l'excellence de leur contenu, ne correspondent pas à ce qui est écrit<sup>17</sup>. On peut alors se demander si l'étude des identités ou des phénomènes identitaires dans l'Antiquité n'est pas utopique<sup>18</sup>. Il est vrai que le concept même d'identité, peu importe les différentes terminologies qu'il adopte selon les disciplines concernées, n'est pas sans soulever de nombreux questionnements. De fait, on pourrait même affirmer que, l'unique consensus qui existe autour de ce concept, c'est qu'il est lui-même difficilement définissable<sup>19</sup> et que son usage est abondamment galvaudé<sup>20</sup>. Ce constat, largement partagé dans le milieu savant, montre la nécessité d'un « débat épistémologique sur les différents sens d'identité présents dans chaque discipline scientifique<sup>21</sup>. »

---

<sup>16</sup> Mentionnons, à titre d'exemples, le *McMaster Project on Jewish and Christian Self-Definition* dirigé par E.P. SANDERS (McMaster University) ayant conduit à la publication de trois principaux volumes : E.P. SANDERS – A.I. BAUMGARTEN – A. MENDELSON – B.F. MEYER (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, London – Philadelphie, Fortress Press, 1980-1982) et aux travaux dirigés conjointement de 1997 à 2005 par N. BELAYCHE (Centre Gustave Glotz : UMR 8585 / Recherches sur les mondes hellénistiques et romains, Paris) et par S.C. MIMOUNI (Centre d'études des religions du Livre : UMR 8584 – Laboratoire d'études sur les monothéistes, Villejuif) ayant conduit à la publication des deux importants collectifs sur les identités religieuses dans l'Antiquité : N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 117), Turnhout, Brepols, 2003, 351 p. ; N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, 502 p.

<sup>17</sup> S.C. MIMOUNI, « Les identités religieuses dans l'Antiquité classique et tardive : remarques et réflexions sur une question en discussion » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 485.

<sup>18</sup> S. BELANGER, « L'étude des identités dans l'Antiquité est-elle utopique? Quelques réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'approche des phénomènes identitaires dans l'Antiquité » dans P. BONNECHERE – C. RASCHLE (dir.), *Metamorphosis praxeon - Nouvelles approches et thèmes en histoire ancienne. Les Cahiers d'histoire*, 31, 2 (automne, 2012), p. 87-111.

<sup>19</sup> G. FILORAMO, *Qu'est-ce que la religion ? Thèmes, méthodes problèmes*, trad. française de N. LUCAS, Paris, Cerf, 2007, p. 19-22.

<sup>20</sup> A. GROSSER, « Les identités abusives », *Le Monde*, 28 janvier (1994) cité par P. HAMMAN, « Comment (re)penser production et revendications d'identités » dans A. CHERQUI – P. HAMMAN (dir.), *Production et revendications d'identités : éléments d'analyse sociologique* (Logiques sociales), Paris, L'Harmattan, 2009, p. 237. Dix ans plus tard, É. DUPIN ira même jusqu'à parler d'hystérie identitaire. É. DUPIN, *L'hystérie identitaire* (Documents), Paris, Cherche Midi, 2004, 165 p.

<sup>21</sup> A. MUCCHIELLI, *L'identité* (Que sais-je ?, 2288.), 5<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 (c1986), p. 8.

Il faut avouer que plusieurs recherches qui font usage du concept d'identité en offrent rarement une définition claire, quand ils en offrent une définition. De plus, elles n'en circonscrivent pas nécessairement son application pour un contexte sociohistorique particulier et ne prennent pas toujours conscience de l'importance de combiner les approches de types « *-emic* » et « *-etic* » afin de pénétrer véritablement au cœur des structures, des mentalités, des perceptions et des représentations d'une société donnée sans leur imposer anachroniquement des catégories, des concepts, des terminologies, des fonctionnements et des compréhensions modernes.

Ces remarques préliminaires indiquent d'emblée l'orientation principale qui a conduit notre réflexion dans le cadre de cette thèse sur les processus de construction de l'identité chrétienne entre le I<sup>er</sup> et la fin du II<sup>e</sup> siècle. À la lumière des nombreuses études sur les questions identitaires dans l'Antiquité, il nous est apparu évident qu'il convenait de mieux définir ce en quoi consiste une identité dans l'Antiquité, à quel(s) niveau(x) les définitions identitaires des différents acteurs/groupes sociaux ont été exprimées et de quelle(s) manière(s), mais également comment il convenait de les appréhender en tant qu'objet d'étude. D'une part, notre approche implique donc comprendre les mécanismes dynamiques, évolutifs et comparatifs qui ont été utilisés par un groupe émergent, le mouvement chrétien, dans le processus de construction de leur identité en s'intéressant particulièrement aux différentes terminologies et catégories que les auteurs chrétiens ont employées pour s'auto-définir – ce que nous désignons comme les « potentialités discursives de définition identitaire – et celles qui ont été employées par l'Altérité pour les définir à l'intérieur des cadres identitaires existants dans les sociétés anciennes. D'autre part, elle implique de réfléchir sur les méthodes, les terminologies et les catégories qui ont été utilisées dans la recherche moderne pour aborder les phénomènes identitaires dans l'Antiquité.

## B. Délimitation spatio-temporelle

Lorsque se sont formées les premières communautés chrétiennes au I<sup>er</sup> siècle, le mouvement chrétien ne représentait alors qu'un des courants parmi une pluralité de

mouvements qui caractérisaient alors le « judaïsme » de la période du Second Temple<sup>22</sup>. Les premières générations de chrétiens ou de disciples de Jésus, majoritairement d'origine judéenne, n'avaient alors nullement l'intention de former un groupe externe au « judaïsme ». Cependant, tout en demeurant dans les limites de l'identité de l'*ethnos* judéen, ils ont été amenés durant cette période à prendre conscience de leurs particularismes, notamment à la lumière de la prédication de Jésus et de l'événement pascal, ce qui leur a permis d'affirmer très rapidement leur caractère distinct en tant que groupe ou plutôt en tant que sous-groupe.

Formant d'abord un sous-groupe au sein d'une collectivité plus large, l'*ethnos* judéen, l'amorce du processus de construction de l'« identité chrétienne » s'est effectuée dans une dialectique plus ou moins conflictuelle avec les autres courants judéens de l'époque, mais également et encore plus entre les différents courants chrétiens, car le « christianisme » n'a jamais – ni dans l'Antiquité, ni de nos jours – constitué un mouvement monolithique, ni monophonique, pour reprendre une formulation de F. Blanchetière à propos du « judaïsme » de la période du Second Temple<sup>23</sup>. C'est donc dans la pluralité que se sont élaborées les prémices d'une auto-réflexion sur l'identité chrétienne, pluralité qui est demeurée l'une des caractéristiques du christianisme tout au long de son histoire, mais qui n'a jamais empêché les chrétiens de voir, malgré les conflits et les polémiques, les liens qui les unissaient.

Rapidement, l'ouverture de l'Alliance à la gentilité allait contribuer à faire du « christianisme » un mouvement composé majoritairement de chrétiens d'origine non judéenne convertis à la foi en Christ. Cependant, bien que le courant « pagano-

---

<sup>22</sup> Pour J.J. Collins, il serait peut-être préférable d'utiliser l'appellation « judaïsme du Second Temple » (*Second Temple Judaism*), comme on tend de plus en plus à le faire dans la littérature scientifique, du moins pour la période comprise entre la conquête d'Alexandre le Grand vers 333 / 332 av. n. è. et le règne d'Hadrien (117-138) ou la fin de la Seconde guerre judéenne (132-135), désignation qui nous semble effectivement beaucoup plus neutre et englobante. « In recent years, it has become customary to use the label “ Second Temple Judaism ” for this period. Again, several relevant Jewish authors (most notably Josephus) worked after the destruction of the Second Temple, but the inaccuracy can be excused on the grounds that many of the later writings are still greatly preoccupied with the Temple and its destruction, and that the restructuring and reconceptualizing of the religion that we find in rabbinic literature did not occur immediately when Jerusalem fell. The Second Temple period, however, must begin with the Persians, and includes the editing, if not the composition, of much of the Hebrew Bible. » J.J. COLLINS, « Early Judaism in Modern Scholarship » dans J.J. COLLINS – D.C. HARLOW (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grands Rapids – Cambridge, Eerdmans, p. 1-2. On notera cependant que ce dictionnaire a adopté l'appellation *Early Judaism* et non celle de *Second Temple Judaism*.

<sup>23</sup> F. BLANCHETIERE, « Comment le même est-il devenu l'autre ? ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés ? », *Revue des Sciences religieuses*, 71, 1 (1997), p. 10.

chrétien » est devenu majoritaire, il a lui-même été composé de diverses tendances ayant des compréhensions différentes du message chrétien comme le montrent bien les conflits et les polémiques entre les diverses communautés chrétiennes tout au long de l'Antiquité. Ce renversement dans la composition des communautés chrétiennes allait engendrer trois répercussions importantes et déterminantes pour l'orientation qu'a par la suite prise le mouvement chrétien :

- (1) D'une part, il a contribué indéniablement au long et douloureux processus de distinction et de différenciation entre l'« Église » et la « Synagogue », distinction et différenciation qui ont, par le fait même, engendré une prise de conscience de l'unicité chrétienne par rapport aux deux autres dimensions qui caractérisent le « judaïsme » après la chute du Temple de Jérusalem, soit le « judaïsme rabbinique » et le « judaïsme sacerdotal et synagogaal »;
- (2) D'autre part, il a contribué à la pénétration du christianisme dans les milieux cultivés de l'Empire romain, notamment – mais non exclusivement –, de langue et de culture grecque, ouvrant par la même occasion le « christianisme » à la culture gréco-latine. La construction de l'identité chrétienne primitive s'inscrit ainsi dans un contexte à la fois de tensions, de transformations, de ruptures et de continuités tout en reposant sur un jeu complexe d'appropriation, de désappropriation et de réappropriation culturelle, religieuse, sociale et terminologique tant par rapport au « judaïsme » que par rapport à la culture gréco-latine;
- (3) Finalement, cette transformation a contribué à l'éloignement entre les communautés chrétiennes d'origine judéenne et les communautés chrétiennes d'origine non judéenne de même qu'aux nombreux conflits et polémiques entre les chrétiens « judaïsants » et les chrétiens « non judaïsants ».

Cependant, le I<sup>er</sup> siècle ne représentait pas encore un temps d'affirmation d'une différenciation identitaire, mais plutôt un temps de prise de conscience d'une distinction identitaire. Selon nous, cette différenciation identitaire n'a véritablement pris place, d'un moins pour un certain nombre de communautés chrétiennes, qu'au cours des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, notamment à travers les œuvres apologétiques et les discours, qu'il soit ou non rédigés sous une forme dialogique, *Adversus Iudaeos*. Cette affirmation de l'identité chrétienne a, entre autres, été le fruit d'intellectuels de langue et de culture grecques convertis au christianisme qui ont tenté de surmonter les tensions avec leur environnement social en ayant recours à des discours apologétiques et polémiques.

C'est pourquoi la période comprise entre le milieu du I<sup>er</sup> siècle et le milieu du II<sup>e</sup> siècle nous apparaît comme des plus intéressantes pour l'étude des processus de construction de l'identité chrétienne, car c'est durant cette période que des auteurs

chrétiens ont activement cherché à circonscrire cette identité à partir des catégories et des terminologies existantes dans leur environnement social afin d'affirmer leur distinction et leur unicité par rapport à l'identité judéenne, mais également par rapport aux autres formes d'identité ancienne. Au-delà du III<sup>e</sup> siècle, notamment au cours des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, alors que le « christianisme » a changé de statut au sein de l'Empire romain, passant de « religion » tolérée à « religion » officielle de l'État, cette définition identitaire semble avoir adopté d'autres formes discursives en délaissant celles qui avaient été forgées au cours des siècles précédents, notamment en délaissant la désignation des chrétiens comme un *γένοϛ*, pour lui préférer celle de *religio*, du moins dans le monde latin. Ce glissement de définition identitaire mériterait en soit une étude particulière et qui ne pourra être abordée dans le cadre de cette thèse, car nous avons préféré nous limiter aux discours chrétiens qui le précèdent, soit ceux des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles.

## II. PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE

### A. Objectifs de recherche

Pour tenter de cerner le processus de construction de l'identité chrétienne et la manière dont il convient de l'aborder en tant qu'objet d'étude, cette thèse poursuivra trois objectifs principaux :

- (1) En premier lieu, elle tentera, en combinant une approche de type « – *emic* » et de type « – *etic* », d'apporter une réflexion sur la manière dont il convient d'aborder les identités anciennes et les processus de construction identitaire dans l'Antiquité à la fois comme objet d'étude et comme approche disciplinaire;
- (2) En second lieu, elle cherchera à montrer qu'en utilisant sans discernement les concepts et catégories modernes pour les appliquer aux réalités anciennes et en subissant, consciemment ou inconsciemment, les effets des tendances historiographiques, la recherche a effectué une relecture distorsionnée, si ce n'est orientée du passé, ce qui a conduit à une compréhension anachronique, voire erronée, de l'identité des premières communautés chrétiennes;
- (3) En troisième lieu, par l'analyse de certains discours chrétiens et non chrétiens, elle s'efforcera de circonscrire, à partir de différents postes d'observation, certaines dimensions de définition de l'identité chrétienne des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles sous deux angles complémentaires : l'identité en auto-définition (*insiders*) et l'identité dans le miroir de l'Autre (*outsiders*).

Notre objectif est donc de remettre en question les méthodes, les catégories et les terminologies modernes qui ont été utilisées dans la recherche pour aborder les phénomènes identitaires et l'identité chrétienne dans l'Antiquité et de présenter un portrait de certains aspects de l'identité chrétienne qui permettent de comprendre les « processus discursifs de construction identitaire » mis en œuvre par certains auteurs chrétiens des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles pour la définir, ce qui oblige à resituer ces processus dans leurs contextes singuliers et élargis afin de comprendre la manière dont les premiers auteurs chrétiens se sont situés par rapport aux autres modes de définition et d'appartenance identitaire. Parmi les questions qui orienteront cette deuxième partie de notre réflexion, on se demandera :

- (1) Comment se sont traduits, dans l'Antiquité, les questionnements et les définitions identitaires des différents acteurs sociaux, c'est-à-dire, d'une part, comment le concept d'« identité », qui est éminemment un concept moderne, constitue une catégorie d'analyse valable pour l'étude des réalités antiques et de ses acteurs sociaux, et, d'autre part, comment les auteurs chrétiens, à travers les œuvres qu'ils ont rédigées, ont mis en discours leur compréhension de l'identité chrétienne de même que des normes et des limites identitaires de leur groupe d'appartenance;
- (2) Quels sont les principes, selon le mode de fonctionnement des mentalités et des collectivités anciennes, à partir desquels se sont développés les discours d'appartenance identitaire ayant contribué au processus de définition de l'identité chrétienne;
- (3) De quelle manière les auteurs chrétiens se sont appropriés les terminologies et les catégories usuelles à leur époque, puis les ont utilisés, voir redéfini, de manière originale afin présenter le mode d'adhésion à la communauté chrétienne, les normes et l'identité de cette dernière.

Cette étude sera ainsi l'occasion d'élargir les perspectives actuelles de la recherche sur l'identité chrétienne par l'intégration, à une démarche historico-critique classique, des théories et des recherches en anthropologie, en sociologie et en psychosociologie des identités. L'intérêt de cette recherche consiste donc en une réflexion méthodologique, épistémologique, terminologique et historiographique des questions et phénomènes identitaires dans l'Antiquité et en une approche pluridisciplinaire des processus discursifs de construction identitaire qui permettra plus concrètement de souligner certaines caractéristiques de l'identité d'un groupe minoritaire au sein de l'Empire romain, mais destiné à le transformer en profondeur.

## B. Hypothèses de recherche

Pour répondre aux divers aspects de cette problématique, nous proposons quelques hypothèses que nous tenterons de valider dans le cadre de cette thèse. En premier lieu, nous considérons que, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la recherche a, consciemment ou inconsciemment, commis plusieurs erreurs de lecture en ce qui concerne la question de l'identité chrétienne en raison de l'utilisation qu'elle a faite de certains paradigmes interprétatifs, concepts et terminologies anachroniques ou erronés, ce qui a conduit à une distorsion des réalités historiques reflétées dans les sources anciennes et à une mécompréhension du processus de construction de l'identité chrétienne. Cela apparaît évident en ce qui concerne, notamment, la question du *Parting of the Ways*, c'est-à-dire en ce qui concerne le processus par lequel le mouvement chrétien s'est progressivement constitué en tant qu'entité externe au « judaïsme ». À ce sujet, nous considérons d'ailleurs qu'il convient de parler en termes de processus de distinction et de différenciation qui a permis aux chrétiens d'affirmer leur unicité, plutôt qu'en termes de « rupture » ou de « séparation ».

En second lieu, nous pensons que l'identité qu'elle n'est accessible qu'à travers les discours qui nous sont parvenus, bien quelle se manifeste également, sous l'influence de ces discours, au niveau des comportements, des normes de groupe, de croyances, de pratiques, etc. Comme ces discours, du moins pour la période antique, émanent toujours d'auteurs appartenant à une certaine élite sociale et culturelle, il est alors plus difficile de percevoir la manière dont cette identité a été comprise et acceptée par l'ensemble des membres des communautés chrétiennes, bien que, pour reprendre une formulation de P. Lanfranchi à propos des Judéens dans les discours *Adversus Iudaeos*, « leur voix se laisse parfois entendre si on sait les écouter.<sup>24</sup> » Il faut donc comprendre qu'il s'agit là d'une limite importante pour parler d'identité chrétienne dans l'Antiquité. Par conséquent, comme l'a souligné avec justesse T. Nicklas au sujet de l'œuvre d'Ignace d'Antioche :

---

<sup>24</sup> P. LANFRANCHI, « L'image du judaïsme dans les dialogues *adversus Iudaeos* » dans S. MORLET – O. MUNNICH – B. POUDERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013, p. 225-236.



his voice is only one voice speaking from one perspective – the perspective of a member of the developing hierarchy among the so-called “proto-orthodox” Christian groups in Syria and Asia Minor. Already this voice, however, shows us that there must have been different voices, followers of Christ thinking, behaving and living in other ways, people whose own voices are lost to us today, but who are at least mirrored in Ignatius’ polemics<sup>25</sup>.

C’est pourquoi il nous apparaît préférable de parler de « processus de construction identitaire chrétienne » et de « potentialité discursive de définition identitaire chrétienne » plutôt que d’identité chrétienne, car les discours qui nous sont parvenus ne représentent que certaines perspectives particulières de cette identité qui ne peuvent pas être considérées comme représentative de l’ensemble des mouvements/courants chrétiens, donc de l’ensemble des identités chrétiennes durant l’Antiquité.

Ainsi, parler d’identité chrétienne, au singulier, n’apparaît donc guère cohérent, car il existait dans l’Antiquité, comme de nos jours, une diversité de communautés qui ont respectivement tenté de construire leur identité collective, ce qui n’empêche cependant pas de considérer que certains éléments ou marqueurs identitaires puissent avoir été partagés et réclamés par plusieurs communautés chrétiennes. Méthodologiquement, cette diversité impose, dans la mesure où les sources le permettent, de bien circonscrire le mouvement ou courant chrétien dont on tente de saisir l’identité afin d’éviter une généralisation incompatible, malgré une certaine volonté d’unité qu’on tente d’établir les auteurs chrétiens anciens, avec la réalité historique d’identités chrétiennes plurielles. Pour le dire autrement, nous considérons que l’identité chrétienne n’existe pas en absolu, car, ce qui existe et qui peut réellement être étudié d’un point de vue historique, ce sont des identités chrétiennes, identités qui renvoient, à travers certains discours de légitimation, à des communautés chrétiennes particulières.

Il faut donc, selon nous, éviter toute forme de généralisation abusive qui aurait pour effet de présenter une identité chrétienne unique et uniforme recouvrant l’ensemble des communautés chrétiennes anciennes. Ainsi, même si les auteurs chrétiens tendent à nous faire croire à l’unité des chrétiens en présentant le « christianisme » de manière unifiée et cohérente, cette présentation demeure une rhétorique visant à convaincre

---

<sup>25</sup> T. NICKLAS, *Jews and Christians? Second-Century ‘Christian’ Perspectives on the ‘Parting of the Ways’* (Annual Deichmann Lectures 2013), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 9-10.

l'Altérité de la légitimité de leur groupe d'appartenance. Pouvons-nous véritablement parler d'une identité chrétienne qui recouvrirait les mouvements « pétriniens », « pauliniens », « jacobiens », « ébionites », « elkaïsaites », « judéo-chrétiens », « donatians », « ariens », « gnostiques », « mystiques », pour ne nommer que quelques exemples ? Cela serait nier l'évidence d'une diversité de communautés qui ont construit leurs propres discours et marqueurs identitaires. Si l'analyse historique peut parvenir à certaines généralisations, elle ne peut et ne doit cependant pas partir de généralisations pour les appliquer au particulier. Cela est certes plus aisé, mais cela revient à nier la diversité des réalités historiques et à appliquer des notions, des concepts et des terminologies inappropriés pour telle ou telle communauté chrétienne, ce qui se constate malheureusement dans la majorité des études sur les questions identitaires.

Par conséquent, on considère que c'est à travers leurs discours, qui constituent autant de voix distinctes que les auteurs chrétiens des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles, dans un objectif externe (réel ou fictif), ont tenté de convaincre et d'influencer l'Altérité de la légitimité de leur groupe d'appartenance, légitimité qui pouvait se situer tant du point de vue du droit romain que du point de vue religieux, social ou culturel, s'il est réellement possible de les distinguer dans l'Antiquité. Leurs discours, qui ont également, si ce n'est principalement, des objectifs internes, reposent majoritairement sur une rhétorique d'inclusion et d'exclusion<sup>26</sup>, afin de définir l'unicité de leur identité groupale composée d'un certain nombre de marqueurs d'identité (pratiques, croyances, comportements, etc.) censés devoir être partagés par les différents membres du groupe ou plutôt déterminant qui appartient et qui n'appartient pas à leur groupe d'appartenance.

Ainsi, il convient d'être attentif que l'illusion de continuité, d'unité et d'unicité que proposent les discours chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles cache souvent des réalités humaines bien plus complexes. Or, comme le souligne S.C. Mimouni, « les discontinuités, au pluriel, apparaissent comme correspondant plus aux réalités humaines que la continuité, au singulier, qui est un artifice, une ruse, à des fins de légitimité tant

---

<sup>26</sup> Une étude de S.U. LIM a montré que dans son œuvre, Flavius Josèphe a procédé de la même manière pour construire l'identité « judéenne » et « samaritaine ». S.U. LIM, « Josephus Constructs the Samari(t)ans: A Strategic Construction of Judean/Jewish Identity Through the Rhetoric of Inclusion and Exclusion », *Journal of The Theological Studies*, 64, 2, (october, 2013), p. 404-431.

théologique que politique – c'est-à-dire, en un mot, idéologique<sup>27</sup>. » Discours de circonstance, les œuvres néotestamentaires et apologétiques doivent alors être considérées comme des discours de légitimation tentant de présenter à l'Altérité et à Soi une image cohérente et unifiée de l'« identité chrétienne ». Par ailleurs, il convient de reconsidérer la manière dont on a abordé le processus de construction identitaire chrétien en le resituant dans le contexte de la construction de la formation de l'autorité rabbinique, tout en considérant que cette dimension du « judaïsme » n'était probablement pas l'interlocuteur premier du christianisme qui était plutôt le « judaïsme sacerdotal et synagogaal », et de l'autorité chrétienne, tous deux ne s'imposant qu'au cours du IV<sup>e</sup> siècle.

En troisième lieu, nous considérons que les chrétiens ont rapidement pris conscience qu'ils constituaient un groupe distinct des autres mouvements judéens tout en continuant de se considérer comme membres de l'*ethnos* judéen. Ainsi, parmi les témoignages chrétiens du I<sup>er</sup> siècle, plusieurs montrent cette volonté première des chrétiens de ne pas nier ou renier leur identité judéenne ou israélite tout en présentant leur mouvement comme distinct des autres mouvements judéens et comme une forme « renouvelée » ou « accomplie » du « judaïsme » par la venue du Messie, reconnu en Jésus de Nazareth, qui a été annoncée par les prophètes. Par conséquent, il n'est dès lors pas étonnant que, dans ses épîtres, Paul ne soit pas présenté autrement que comme un Judéen, un Israélite ou un Hébreu, selon les contextes d'énonciation de ses discours épistolaires, et ne s'est jamais désigné par – ou, du moins, n'a jamais revendiqué – la dénomination « chrétien » qui ne se retrouve mentionnée que trois fois dans ce qui deviendra le *Nouveau Testament*.

Pourtant, nous considérons que cette dénomination néologique de « chrétien » est rapidement apparue comme une double nécessité permettant :

- (1) à l'Altérité de catégoriser socialement les membres de ce nouveau groupe issu de Judée;

---

<sup>27</sup> S.C. MIMOUNI, « Quelques remarques épistémologiques et méthodologiques sur le judaïsme et le christianisme de l'Antiquité classique et tardive » dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER – M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme ”, le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas, *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 415.

- (2) aux chrétiens de s'auto-définir comme un groupe particulier et distinct au sein du monde antique et particulièrement par opposition aux autres mouvements judéens.

Son usage restreint dans les sources chrétiennes entre le milieu du I<sup>er</sup> siècle et le début du II<sup>e</sup> siècle montre toutefois que la dénomination « chrétien » a pris du temps avant de s'imposer comme une auto-désignation, alors qu'elle semble avoir été rapidement utilisée par l'Altérité, notamment par les autorités romaines, pour désigner les membres de ce groupe. Cela nous laisse donc penser que l'Altérité a rapidement considéré que les chrétiens formaient un groupe particulier au sein de l'Empire romain. Nous estimons que c'est au cours du II<sup>e</sup> siècle que les auteurs chrétiens ont affirmé de manière claire leur différenciation identitaire, notamment en définissant le mouvement chrétien comme un *γένος*, et qu'ils se sont réappropriés la dénomination « chrétien ».

En dernier lieu, nous considérons que les auteurs chrétiens se sont appropriés certaines des catégories et des terminologies en usage tant dans la culture judéenne que dans la culture grecque et latine pour définir à la fois l'identité chrétienne, le mode d'adhésion au mouvement chrétien et les normes de leur groupe d'appartenance. Cette appropriation s'est parfois accompagnée par une redéfinition originale des catégories et des terminologies, ce qui apparaît particulièrement en ce qui concerne la catégorie de « *γένος* ». Ainsi, nous considérons que les auteurs chrétiens se sont approprié la notion de « *γένος* », qui renvoyait à l'idée d'une entité collective dont les membres partagent des éléments communs, mais contrairement à l'opinion de D.K. Buell<sup>28</sup>, nous pensons que les auteurs chrétiens l'ont redéfini de manière originale sur la base de critères religieux et culturels et non plus sur la base de critères ethniques.

### III. LE CORPUS DES SOURCES MODERNES ET ANCIENNES

#### A. Présentation du corpus des sources

Comme nous avons adopté une démarche qui privilégie une approche « – *emic* » et « – *etic* », nous avons établi un corpus de sources composé à la fois d'études

---

<sup>28</sup> D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, 314 p.

modernes et de textes anciens. Dans la partie consacrée à la réflexion méthodologique, épistémologique, terminologique et historiographie (« – *etic* »), nous avons tenté d’aborder, à partir des travaux scientifiques en anglais et en français effectués depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, les principaux axes de recherche qui ont influencé les paradigmes interprétatifs en histoire du « judaïsme » et du « christianisme » anciens et en histoire des identités dans l’Antiquité, sans toutefois prétendre à l’exhaustivité.

Dans la partie consacrée à l’étude des processus discursifs de construction de l’identité chrétienne (« – *emic* »), nous avons, parmi les textes chrétiens, retenus comme sources primaires : pour le premier siècle, les *Actes des apôtres* et la *Première Épître de Pierre*, et, pour le second siècle, le *Kérygme de Pierre* et surtout la version grecque de l’*Apologie* d’Aristide d’Athènes. Parmi les sources latines, nous avons retenu les passages sur les chrétiens dans les *Vies des douze Césars* de Suétone, dans les *Histoires* de Tacite et dans les *Lettres 97-98* du X<sup>e</sup> livre de la *Correspondance* de Pline le Jeune. Bien évidemment, nous utiliserons en plus de ces textes, une série de sources secondaires, tant judéenne, chrétienne, grecques que latines afin d’étayer notre argumentaire. Il est inutile de les présenter ici en détail.

## B. Justification du corpus de sources anciennes

Parmi les écrits néotestamentaires, nous en avons retenu deux sources, soit les *Actes des apôtres* et la *Première Épître de Pierre*, qui offrent, à partir de leurs perspectives spécifiques, des perceptions et des représentations différentes du mouvement chrétien au I<sup>er</sup> siècle. Ces deux sources ont pour avantage d’avoir été rédigées durant la même période, soit dans les années 80-90, par des auteurs chrétiens de langue grecque et pour des lecteurs de langue grecque appartenant à des communautés mixtes, soit des communautés composées de chrétiens d’origine judéenne et d’origine non judéenne. Les deux textes sont également les seuls témoins parmi les sources néotestamentaires de l’utilisation de la dénomination « chrétien » pour désigner les membres du mouvement qui se réclament de Jésus Christ. Ils permettent ainsi d’aborder la question du processus de construction de l’identité chrétienne à partir de différents postes d’observation et ils sont de précieux témoignages sur la vie des premières communautés chrétiennes.

Se voulant une œuvre à caractère historiographique<sup>29</sup>, les *Actes des apôtres* tentent, pour la première fois, d'offrir une histoire cohérente des origines et de l'expansion du mouvement chrétien. Ils nous sont alors apparus pertinents pour comprendre la manière dont son auteur a voulu présenter, en s'appropriant à la fois le vocabulaire et les catégories de la culture judéenne et hellénistique et en relisant les événements fondateurs du « christianisme », les conditions d'entrée dans la communauté chrétienne et les premières règles de vie qui régissent, au sein de la communauté, les relations entre les membres d'origine judéenne et les membres d'origine non judéenne.

Pour sa part, la *Première Épître de Pierre* se distingue par son intérêt marqué pour les relations avec l'extérieur, pour les relations entre les disciples du Christ et le monde, mais également pour la présentation du caractère distinct et de la dimension collective du mouvement chrétien. S'adressant à des communautés d'Asie Mineure vivant dans un contexte d'hostilité à leur égard, l'auteur de la *Première Épître de Pierre* montre une prise de conscience que les disciples du Christ forment un groupe particulier, uni par une croyance partagée de leur foi en Christ. Ainsi, si son auteur reprend le vocabulaire et les catégories usuelles dans le « judaïsme synagocal et sacerdotal » pour désigner le « peuple de Dieu », il en transforme néanmoins les critères d'appartenance qui ne sont désormais plus ethniques, mais culturels ou religieux. Cette transformation semble s'être poursuivie et s'est même accentuée dans la littérature apologétique du II<sup>e</sup> siècle de notre ère.

Si la littérature chrétienne du I<sup>er</sup> siècle marque les prémices d'une prise de conscience d'une distinction identitaire, cette prise de conscience est clairement affirmée par certains auteurs chrétiens du II<sup>e</sup> siècle dans leurs discours apologétiques.

---

<sup>29</sup> Sur le caractère historiographique du récit lucanien, voir les remarques de D. MARGUERAT, « Comment Luc écrit l'histoire » dans D. MARGUERAT (dir.), *La première histoire du christianisme : les Actes des apôtres* (Lectio divina, 180), Paris – Genève, Cerf – Labor et Fides, 1999, p. 11-42; D. MARGUERAT, « Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne », *Recherches de Science Religieuse*, 92, 4 (2004), p. 513-538. Repensant le rapport de *Luc-Actes* à l'histoire et abordant le genre littéraire comme une catégorie de réception, C. CLIVAZ a analysé les trois étapes dans l'évolution du genre littéraire attribué à *Luc-Actes* (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècle – IV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle – XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle). En approfondissant la réflexion sur le genre historique antique et sur la relation entre histoire et littérature, cette auteure remet en question une définition trop stricte de *Luc-Actes* comme œuvre historique en distinguant l'historicité constitutive de l'historicité conditionnelle. Ainsi, pour C. CLIVAZ, *Luc-Actes* doit être compris comme une catégorie de réception inscrite à la jonction de ces deux formes d'historicité. C. CLIVAZ, *L'ange et la sueur de sang (Lc 22,43-44) ou comment on pourrait bien encore écrire l'histoire* (Biblical tools and studies, 7), Leuven, Peeters, 2010, p. 1-197.

Par leur volonté même de se présenter comme des discours de défense, ces discours portent en eux la marque d'une volonté discursive de différencier de manière cohérente et raisonnée les chrétiens des Judéens, mais également les chrétiens des Gentils, différenciation qui apparaît pour la première fois clairement dans le *Kérygme de Pierre*, qui constitue l'une des plus anciennes formes d'apologie chrétienne.

Confrontés à une menace « à la fois politique, identitaire et idéologique [qui] trouvait leur manifestation respective dans les tribunaux, les persécutions et les controverses intellectuelles<sup>30</sup> », ces auteurs chrétiens ont rédigé des apologies, c'est-à-dire des discours ayant pour objet l'explication et la défense du christianisme en réponse à des attaques spécifiques provoquées par des circonstances particulières<sup>31</sup>. Dans cette perspective, la littérature apologétique constitue un ensemble d'ouvrages de controverse rédigés à partir du II<sup>e</sup> siècle par des auteurs issus de la haute société gréco-romaine et formés à la culture hellénistique. Au-delà de la diversité des genres qu'elles recouvrent, les apologies partagent entre elles une démarche commune visant à présenter et à défendre *ad externos* la doctrine et la vie des premières communautés chrétiennes ouvrant ainsi une forme de dialogue avec l'Altérité composée principalement des Gentils et des Judéens, mais également de certains mouvements chrétiens plus ou moins minoritaires ou marginaux. Dans ces dialogues, leur « position de représentation appelait tout naturellement la "récitation" d'un discours idéologique qui était celui de [leur] groupe de référence<sup>32</sup>. » De plus, en reprenant d'une certaine manière le langage de l'Autre pour exposer l'identité chrétienne, les apologistes ont également joué un rôle de prime importance dans l'hellénisation du christianisme en introduisant des notions qui ne lui étaient pas familières<sup>33</sup>. Se voulant des défenseurs de la foi et de la légitimité des communautés chrétiennes, ces écrivains ont alors assumé le rôle de porte-parole du

---

<sup>30</sup> B. POUDERON, *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle* (Initiations aux Pères de l'Église), Paris, Cerf, 2005, p. 18.

<sup>31</sup> F. COMTE, « Apologétique » dans F. COMTE, *Dictionnaire de la civilisation chrétienne* (In Extenso), avec la coll. de J. BEL, Paris, Larousse, 1999, p. 215.

<sup>32</sup> J.-R. LAMIRAL – E.-M. LIPIANSKY, *La communication interculturelle* (Bibliothèque européenne des sciences de l'éducation), Paris, Armand Colin, 1989, p. 156.

<sup>33</sup> « Pour faire comprendre la foi chrétienne, les apologistes durent dépasser les catégories juives dont le cadre est assez étroit et limité, mais qui avaient auparavant servies à exprimer la réflexion chrétienne. [...] ils empruntèrent alors concepts et notions du monde environnant, du monde hellénistique. » M. SIMON – A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique : d'Antiochus Épiphane à Constantin* (Nouvelle Clio. L'Histoire et ses problèmes, 10), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 145. Ainsi, comme le souligne à juste titre J. Daniélou, ces ouvrages introduisent une nouveauté dans le christianisme, car « ils sont en grecs non plus seulement dans le langage, mais dans la forme de pensée ou d'expression. J. DANÉLIOU, *L'Église des premiers temps : des origines à la fin du III<sup>e</sup> siècle* (Points. Histoire, H80), Paris, Seuil, 1985, p. 99.

groupe au nom duquel ils s'exprimaient. Certes, d'autres œuvres chrétiennes de la même période portent également en eux la volonté de distinguer les chrétiens des Judéens et des Gentils, pensons notamment à Ignace d'Antioche et à Méliton de Sardes, mais leurs œuvres, aussi polémique ont-ils été, avaient d'abord et avant tout un objectif et des destinataires internes. Cependant, la littérature chrétienne qui forme, d'une certaine manière, le corpus des apologies chrétiennes pré-nicéennes représente un tournant marquant dans le processus de construction de l'identité chrétienne, notamment en raison de sa volonté de se présenter, réellement ou fictivement, comme des discours adressés à l'Altérité afin de leur présenter l'unicité de l'identité chrétienne.

Parmi ces œuvres, nous avons principalement retenu les *Kérygme de Pierre*, car il constitue l'un des plus anciens écrits apologétiques attestés. Il est également l'un des plus anciens témoins d'une tripartition de l'humanité (Grecs, Judéens, chrétiens) et semble adopter une différenciation similaire que celle que l'on retrouve dans la *Première Épître de Pierre*, soit une différenciation reposant sur des critères culturels ou religieux et non plus culturels ou ethniques. Si cet écrit apocryphe n'a peut-être pas connu l'influence qu'on lui a jadis attribué, le modèle de tripartition de l'humanité qu'il contient a été abondamment repris dans la littérature chrétienne ultérieure, tant dans les communautés chrétiennes proto-orthodoxes que dans les autres communautés chrétiennes, comme le montre, notamment, le *Traité Tripartite* découvert à Nag Hammadi. Pour sa part, l'*Apologie* d'Aristide représente la première et la plus ancienne apologie chrétienne complète qui nous soit parvenue et qui présente de manière claire, du moins dans sa version grecque, une tripartition de l'humanité. Ces deux œuvres seront abordées à partir du critère de « γένος » que leur auteur respectif utilise pour établir la tripartition de l'humanité, ce qui facilitera leur comparaison.

Bien évidemment, nous sommes conscients que les sources que nous avons retenues, d'autant qu'elles appartiennent à ce qu'on désigne généralement comme la littérature proto-orthodoxe et pré-nicéenne, ne permettent pas de présenter l'ensemble des visages des communautés chrétiennes des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles, laissant dans l'ombre la majorité d'entre elles. Mais notre objectif n'est pas de présenter l'ensemble des perceptions et représentations identitaires chrétiennes qui existaient entre le I<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> siècle, mais de montrer de quelle manière certains auteurs chrétiens ont mis en œuvre des processus discursifs de construction identitaire pour définir une certaine



compréhension de l'identité chrétienne. Cette compréhension permettra d'étendre l'enquête à d'autres communautés.

#### IV. REMARQUES MÉTHODOLOGIQUES

Notre analyse des processus de construction de l'identité chrétienne repose en premier lieu sur une approche historico-critique qui implique d'accorder une importance particulière aux divers contextes, soit le contexte particulier (judéen et palestinien) et élargi (hellénistique et romain) dans lequel le « christianisme » a pris naissance, puis ceux (particulier et élargi) dans lesquels ont été rédigés les sources soumises à examen. Ainsi, pour tenter de pénétrer au cœur de ces processus de construction identitaire, chaque source du corpus principal a été soumise à une double analyse de contenu dans une perspective à la fois synchronique, puis comparative et diachronique. En effet, pour bien saisir le processus de construction identitaire analysé, il convient d'abord d'adopter une approche synchronique afin de circonscrire adéquatement les contextes généraux et particuliers des œuvres analysés afin de circonscrire, pour chaque situation, les « marqueurs identitaires » qui se trouvent exprimés. Par la suite, les différents discours ont été comparés afin de percevoir les modulations à travers le temps des « marqueurs d'identité », de constater les ruptures et les continuités identitaires, de même que la nature et les modes d'interactions entre les chrétiens et l'Altérité plurielle que constituent les Judéens et les Gentils. L'application de cette méthode d'analyse nous a également permis de transcender la diversité des genres littéraires des sources exploitées (épistolaire, récit, historiographie, apologétique) d'en « faire ressortir les différentes caractéristiques pour en comprendre le sens exact et précis<sup>34</sup> » tout en facilitant leur comparaison. Par conséquent, cette méthode a permis d'explorer simultanément le contenu manifeste et le contenu latent, ce qui s'avère précieux lorsque sont abordées les problématiques identitaires. De plus, comme le souligne F. Depeltau, cette méthode d'analyse à l'avantage d'effectuer une étude évolutive d'un groupe social donné<sup>35</sup>. Cette méthode d'analyse a par ailleurs été complétée par l'apport des théories identitaires, principalement sociologique et psychosociologique, et des théories littéraires, notamment rhétorique et narratologique, permettant de nuancer les résultats obtenus.

---

<sup>34</sup> R. L'ÉCUYER, « L'analyse de contenu : notion et étapes » dans J.P.-DESLAURIER (dir.), *Les méthodes de la recherche qualitative*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1987, p. 50.

<sup>35</sup> F. DEPELTAU, *La démarche d'une recherche en sciences humaines : de la question de départ à la communication des résultats*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 299-300.

## V. REMARQUES TERMINOLOGIQUES PRÉLIMINAIRES

Sans reprendre ici les débats terminologiques qui seront abordés ailleurs dans la thèse, il nous semble important de s'arrêter sur certains termes que nous utiliserons dans le cadre de cette recherche. Comme nous l'avons déjà souligné, la dénomination « chrétien » semble avoir été d'usage tardif comme auto-désignation de la part ceux qui ont reconnu en Jésus le Messie. Pour cette raison, nous avons tenté d'éviter de les désigner comme des chrétiens, préférant les désigner, du moins pour le I<sup>er</sup> siècle, comme les disciples de Jésus, les disciples de Christ ou ceux qui croient en Christ. Nous avons alterné ces désignations afin de souligner qu'aucune d'entre elles ne s'est imposée au cours du I<sup>er</sup> siècle.

Nous avons également évité les termes « Église » et « églises » qui traduisent de manière très imparfaite le terme « ἐκκλησία », sur lequel nous reviendrons, et qui n'a pas été utilisé par l'ensemble des communautés chrétiennes, notamment par celles à qui s'adresse l'auteur de la *Première Épître de Pierre*. Dans la même perspective, nous avons utilisé les guillemets pour parler du « judaïsme » et du « christianisme » afin de montrer que ces termes sont rares dans l'Antiquité et, nous le verrons, parce qu'ils renvoient à des compréhensions très différentes de celles que nous leur octroyons de nos jours.

Pour désigner les collectivités qui ont adhéré à la foi en Christ, nous avons alterné les désignations, préférant parfois celle de groupe(s) chrétien(s) ou de mouvement(s) chrétien(s) et d'autres fois celle de communauté(s) chrétienne(s). Nous comprenons ici le terme « communauté » dans son acception étendue et qui désigne soit une association « dont le type est reconnu même si elle est privée », soit « des groupements plus informels d'individus rassemblés autour d'un maître ou d'une croyance »<sup>36</sup>. Ce deuxième sens caractérise bien, selon nous, le mouvement des disciples de Jésus. Généralement, lorsque nous parlons de « communauté(s) chrétienne(s) », cela renvoie à des communautés locales, telles que la communauté de Jérusalem, d'Antioche, de Rome, etc. Nous avons cependant conservé l'adjectif « chrétien » pour désigner ces

---

<sup>36</sup> N. BELAYCHE, « En quête de marqueurs des communautés "religieuses" gréco-romaine » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 117), Turnhout, Brepols, 2003, p. 9-10. Voir également P.A. HARLAND, *Associations, Synagogues and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, 399 p.

collectivités locales afin de souligner que malgré leurs différences, elles partageant entre elles la croyance en la messianité de Jésus.

Pour désigner les populations qui avaient des cultes polythéistes traditionnels, nous avons évité d'utiliser le terme « païens » pour lui préférer celui de « Gentils ». Les termes « *gentes* » (Gentils), « *gentilitas* » (gentilité) et leurs dérivés correspondent, dans la *Vulgate* (*Ps* 95,5; *Ga* 2,14), respectivement aux traductions des termes grecs « *ethné* » (Nations) et « *ethnikos* » (relatifs aux Nations) de la *Septante*, eux-mêmes traduisant le terme hébreu « *gôyim* » (Nations). De plus, en français, on traduit souvent ces termes par « païen » et par « paganisme », qui sont eux-mêmes la traduction et le dérivé de l'adjectif latin « *paganus* » qui signifie « rural », « paysan », « rustique » et qui ne sera régulièrement employé que tardivement, soit vers le IV<sup>e</sup> siècle, par les auteurs chrétiens pour désigner les « idolâtres du monde gréco-romain », donc ceux qui ne sont ni Judéens, ni chrétiens, et leurs pratiques religieuses. Nous privilégions donc l'utilisation de Gentils et de gentilité afin de demeurer conforme aux termes utilisés aux premiers siècles et au sens qu'ils avaient pour leurs auteurs<sup>37</sup>.

Comme l'analyse du terme « *γένος* » occupe une place importante dans cette recherche, nous nous permettons quelques remarques préliminaires. Sans reprendre l'analyse effectuée par les plus récentes études sur le terme de « *γένος* », soulignons toutefois qu'il recouvre des réalités et des sens très diversifiés et qu'il est d'emploi assez fréquent dans la littérature grecque. Le *Thesaurus Linguae Graecae* en recense d'ailleurs plus 26 000 occurrences. On le retrouve en premier chez Homère pour désigner, de manière très large, une catégorie composée de membres ayant une identification commune (abeilles, guerriers, groupe d'oiseaux, femmes par rapport aux hommes, etc.). Appliqué aux individus, il désigne généralement « un groupe humain de taille indéterminée (taille d'ailleurs très problématique) et doté d'une identité commune : ses membres partagent entre eux le sentiment de former un groupe et l'inspirent également aux observateurs extérieurs. »

---

<sup>37</sup> Voir notamment J. ZEILLER, *Paganus. Étude de terminologie historique* (Friburgensia. Nouvelle série, 26), Paris, E. De Boccard, 1917, 112 p.; É. DEMOUGEOT, « Remarque sur l'emploi de *paganus* » dans *Studi in onore di Aristide Calderini E Roberto Paribeni*, Vol. I. Milan, Case Editrice Ceschina, 1956, p. 337-350; C. MOHRMANN, « Encore une fois : *paganus* » dans *Études sur le latin des chrétiens*. Tome III. *Latin chrétien et liturgique* (Storia e letteratura, 103), Rome, Edizioni Di Storia E Letteratura, 1965, p. 277-289 ; H. REMUS, « The End of “ Paganism”? », *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 33, 2 (2004), p. 191-208.

Rattaché au verbe *gignestai* (*γίγνεσθαι*), signifiant « être né », « venir au monde » et éventuellement « devenir », le terme est essentiellement employé pour désigner des catégories qui reconnaissent ses membres automatiquement sur des liens de naissance, de descendance, d'origine commune, de lignée réelle ou mythique : famille, parenté, peuple (particulièrement les citoyens), « race » ou « ethnie ». Cependant, souligne D.K. Buell, peu importe le sens qu'on lui accord, « le terme *genos* est un terme que les lecteurs anciens ont compris comme signalant une classification groupale » dont « les membres partagent apparemment certaines caractéristiques communes (qui inclues les ancêtres, les droits de transmission, la connaissance, les pratiques rituelles, une manière de vivre, parmi d'autres éléments). » Dans cette perspective, le terme « *γένος* » possède une puissante fonction locative et identitaire en permettant d'ériger une frontière entre les catégories distinguées les unes des autres. Par contre, comme nous le verrons, l'une des difficultés avec l'interprétation du terme « *γένος* », c'est qu'il recouvre une pluralité de sens, donc de réalités.

Les occurrences du terme *γένος* dans la littérature chrétienne du I<sup>er</sup> siècle au III<sup>e</sup> siècle sont assez nombreuses, mais son utilisation a été variable selon les œuvres. À titre d'exemple, on retrouve sept occurrences du terme dans le *Nouveau Testament*, qui en sont les premières attestations, et plus de 340 dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, le dernier auteur chrétien à l'employer dans une perspective de catégorisation permettant, notamment, une distinction entre les chrétiens et les Autres. Cependant, c'est dans la littérature dite « apologétique » que le terme devient plus récurrent et semble prendre véritablement une dimension comparative afin d'établir une distinction, notamment, entre les chrétiens, les Judéens et les Grecs. Cela s'explique probablement par la nature et les objectifs de la littérature apologétique. Ainsi, pour tenter de délimiter la conscience d'une identité d'appartenance, certains auteurs ont décrit les chrétiens comme un « *γένος* » qu'ils présentent comme distinct des autres « *γένη* », notamment celui des Judéens avec qui la polémique était des plus vives.

Si le terme est employé dans la *Première Épître de Pierre* et dans le *Kérygme de Pierre*, qui il sera, par la suite, repris par l'auteur de l'*Épître À Diognète* (fin II<sup>e</sup> siècle), par l'auteur du *Pasteur d'Herma*s, par Aristide d'Athènes dans son *Apologie*, par Justin de Néapolis (début II<sup>e</sup> – 165) dans *Apologie* (I/II) et dans son *Dialogue avec Tryphon*, par Tertullien (150/160-240) dans son *Apologétique* et dans le *Scorpiâque*, *Antidote*

*contre la morsure des scorpions* (10, 10), par Théophile d'Antioche (seconde moitié du II<sup>e</sup> s.) dans son apologie *Ad Autolyicum* (23 occurrences), par Héracléon (vers 175) et par l'auteur du *Traité Tripartite* découvert à Nag Hammadi. Les dernières attestations de l'utilisation du terme de « γένος » se trouvent chez Origène (185-253) dans son *Contre Celse* et chez Eusèbe de Césarée (265-339) dans son *Histoire ecclésiastique*.

## VI. PLAN DE LA RECHERCHE

Notre recherche est divisée en trois parties. La première sera consacrée aux discussions d'ordre « – *etic* », c'est-à-dire aux réflexions et aux remarques méthodologiques, épistémologiques, terminologiques et historiographies sur l'approche des phénomènes identitaires et de l'identité chrétienne dans l'Antiquité. Le chapitre I présentera des remarques historiographiques sur les travaux récents en histoire du « christianisme » ancien. Dans le chapitre II, nous discuterons des concepts modernes d'« identité », de « race » et d'« ethnie ». Le chapitre III présentera quelques réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'application des théories et concepts modernes aux réalités antiques dans l'approche des phénomènes identitaires. Finalement, le chapitre IV reviendra sur les différents paradigmes interprétatifs qui ont été utilisés dans le débat moderne sur la question du *Parting of the Ways*.

La deuxième partie sera consacrée à la présentation des cadres contextuels du « judaïsme » et du « christianisme » anciens. Le chapitre V dressera un portrait général de la pluralité qui caractérise le « judaïsme » ancien à la période romaine (I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècle) et des principaux marqueurs identitaires des communautés judéennes de cette époque. Dans le chapitre VI, il sera question de l'origine et de l'expansion du « judaïsme chrétien » dans l'Empire romain (I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècle) de même que de la pluralité des courants chrétiens.

La troisième partie abordera la dimension « – *emic* » de notre recherche en s'intéressant aux processus discursifs de construction de l'identité chrétienne à partir de différents postes d'observation. Le chapitre VII analysera la présentation que l'auteur des *Actes des apôtres* fait des conditions d'entrée et des premières règles de vie dans la communauté chrétienne. Le chapitre VIII s'intéressera aux enjeux liés à la perception et à la représentation du Soi et de l'Autre en tentant de comprendre comment le

mouvement chrétien a tenté de s'auto-définir et comment il a été défini par l'Altérité. Finalement, le chapitre IX analysera la manière dont les auteurs chrétiens se sont approprié le terme « γένος » et comment ils l'ont redéfini sur la base de critères culturels ou religieux afin de présenter l'originalité distinctive du mouvement chrétien.

## **PARTIE I**

# CHAPITRE I

## REMARQUES HISTORIOGRAPHIQUES SUR QUELQUES TRAVAUX RÉCENTS EN HISTOIRE DU CHRISTIANISME ANCIEN

### I. QUELQUES REMARQUES HISTORIOGRAPHIQUES EN HISTOIRE DU CHRISTIANISME ANCIEN

En 1968, H. Desroche a dressé un portrait de la recherche en sociologie des religions qui n'a fait que s'accroître par la suite, soit celui d'une pluralisation des auteurs, des domaines, des secteurs de recherche<sup>1</sup>. Trois ans plus tard, M. Éliade a exprimé à son tour l'orientation qu'allait prendre la recherche en histoire des religions en soulignant que « l'historien assiste, à son grand regret, à sa transformation en spécialiste d'une religion, voire d'une période déterminée ou d'un aspect particulier de cette religion<sup>2</sup>. »

Malgré cet éclatement, cette dispersion et cette spécialisation à outrance de la recherche en histoire des religions – une réalité également perceptible dans les autres sciences humaines et sociales –, il est tout de même possible de circonscrire certaines tendances et de dégager certains constats ayant marqué la recherche en histoire du christianisme ancien. De prime abord, depuis la Deuxième Guerre mondiale, la barrière qui séparait la recherche en histoire de l'Antiquité et en histoire du christianisme s'est de plus en plus estompée. A. Cameron considère avec raison qu'une telle division n'avait pas lieu d'être pour l'étude d'une période où le tissu social était de plus en plus imprégné par le christianisme<sup>3</sup>. Bien que cet auteur s'est particulièrement intéressé à l'Antiquité tardive, ses propos sont transposables à l'ensemble de la période de l'Empire romain, car, bien qu'ils ont longtemps été considérés par leurs contemporains comme des individus en marge de la société, les chrétiens n'en ont pas moins été des acteurs sociaux qui ont forgé l'histoire d'une civilisation qu'ils voulaient commune.

---

<sup>1</sup> H. DESROCHE, *Sociologies religieuses* (Le Sociologue, 15), Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 7-20.

<sup>2</sup> M. ELIADE, *La nostalgie des origines : méthodologie et histoire des religions* (Folio. Essais), Paris, Gallimard, c1991, p. 17.

<sup>3</sup> A. CAMERON, *L'Antiquité tardive* (Bibliothèque d'orientation, 1), Paris, Mentha, c1992, p. 26.



Il est désormais impossible d'étudier l'Antiquité des quatre premiers siècles de notre ère sans prendre en considération l'émergence et l'affirmation du christianisme au sein de la société gréco-romaine. La recherche sur le christianisme ancien, mais également celle sur le judaïsme ancien, s'est alors intéressée aux approches socioculturelles en privilégiant les faits socioreligieux plutôt que les thématiques théologiques et doctrinales qui avaient dominé l'historiographie depuis le Moyen Âge. Jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les milieux ecclésiastiques ont particulièrement utilisé l'histoire religieuse à des fins glorificatrices, apologétiques et hagiographiques. Il a donc fallu attendre le XIX<sup>e</sup> pour voir les prémices d'une histoire religieuse érudite et un peu plus « laïcisée ». Avant les conciles Vatican I et II, l'émancipation de l'histoire religieuse a été réfrénée par le catholicisme qui refusait encore toute critique et remise en cause de sa tradition apologétique enseignée dans les séminaires et transmise par les prêtres dans leur ministère. Son renouvellement a plutôt été redevable aux sociologues qu'aux historiens qui n'abordaient pas encore le religieux « en tant que tel, mais intégré dans une histoire politique et plutôt analysé sous l'angle de l'histoire institutionnelle ou encore des relations séculaires entre Église et État<sup>4</sup>. »

Ce changement s'explique notamment par la fin du monopole ecclésiastique sur l'histoire religieuse, mais surtout par l'apport incontournable de la sociologie religieuse développée par A. Comte, M. Mauss, É. Durkheim et M. Weber ainsi que par l'apport de l'anthropologie religieuse de C. Lévi-Strauss, de G. Dumézil et de M. Éliade. A. Comte, un des pionniers de la sociologie religieuse, a abordé, dans son *Cours de philosophie religieuse* le rapport de l'homme au sacré. Il concevait les faits religieux comme le reflet des faits sociaux et des règles d'organisation de la société. Pour sa part, É. Durkheim estimait que chaque religion possède un contenu permanent, le culte totémique en étant la forme la plus primitive, qu'il convenait de cerner en étudiant les modalités et les normes du fait religieux. Par la suite, M. Mauss « élargit l'analyse des religions pour les situer tant dans l'activité et le dynamisme social que dans une typologie synthétique des religions<sup>5</sup>. » Étudiant les interactions religieuses dans leurs contextes sociaux particuliers, M. Weber privilégiait plutôt l'étude des rapports entre le religieux, une situation politique et une morale économique particulière. Selon

---

<sup>4</sup> M.-P. CARIE-JABINET, *Histoire des religions en France (16<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles)* (Cursus. Histoire), Paris, Armand Colin, 2000, p. 13-14.

<sup>5</sup> C. RIVIÈRE, *Socio-anthropologie des religions* (Cursus. Sociologie), Paris, Armand Colin, c1997, p. 42.

M. Weber, les catégories socio-économique et politique dans lesquelles se situent des fidèles influencent leurs intérêts pour le religieux, le groupe dominant cherchant à légitimer l'ordre établi dont ils sont bénéficiaires alors que les groupes dominés cherchent plutôt une compensation à leurs souffrances dans la magie où les religions de délivrance prêchant une entité divine salvatrice. Les théories d'É. Durkheim et de M. Weber tendaient à s'opposer aux théories du matérialisme marxiste. Dans une autre perspective, l'anthropologie française a axé son approche du religieux sur l'analyse des mythes, des représentations et des productions symboliques. L'apport multidisciplinaire de G. Dumézil demeure un incontournable. Comparant les mythes, les épopées, les faits religieux et institutionnels des peuples indo-européens dans leurs organisations et leurs structurations logiques, il a élaboré la théorie d'une théologie tripartite et d'une idéologie fonctionnelle, héritage commun des peuples indo-européens, où chacune des trois fonctions sociales d'une société donnée se trouve sous la responsabilité d'une catégorie sociopolitique et directement liée à une divinité spécifique. M. Éliade, effectuant une analyse historique et phénoménologique, considérait que les phénomènes religieux possèdent à la fois une signification historique et transhistorique déchiffrable par la méthode comparative. Pour M. Éliade, les mythes et les symboles sont révélateurs du message tel qu'il est perçu par l'*homo religiosus* dans sa rencontre avec le sacré<sup>6</sup>.

Ces réflexions ont progressivement permis d'ouvrir la recherche du christianisme ancien et des premières communautés chrétiennes aux approches sociologiques et sociohistoriques et ont favorisé une remise en question majeure de l'historiographie antérieure. La première approche tente de reconstruire les composantes de l'environnement social du christianisme alors que la deuxième étudie, par l'utilisation de méthodes historique, sociologique, anthropologique et psychologique, cette « religion » en tant que mouvement social à l'intérieur d'une société donnée<sup>7</sup>. Cet intérêt pour le social a dominé la recherche depuis les dernières décennies, non seulement en histoire du christianisme, mais dans tous les domaines de l'histoire. M. Le Glay précise cependant que l'historiographie française n'a introduit que

---

<sup>6</sup> M.-P. CARIE-JABINET, *Histoire des religions en France (16<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles)* (Cursus. Histoire), Paris, Armand Collin, 2000, p. 9-19; C. RIVIÈRE, *Socio-anthropologie des religions* (Cursus. Sociologie), Paris, Armand Colin, c1997, p. 40-49; M. ELIADE, *La nostalgie des origines : méthodologie et histoire des religions* (Folio. Essais), Paris, Gallimard, c1991, p. 17-69; P. POUPARD, *Les religions* (Que sais-je?, 9), Paris, Presses Universitaires de France, c1994, p. 5-29.

<sup>7</sup> Pour une description synthétique de ces deux approches, voir L. CHAMBERLAND, *Le rôle des familles dans l'expansion du christianisme au cours des deux premiers siècles : une étude socio-historique*. Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 2000, p. 19-80.

tardivement le social, car elle est demeurée trop longtemps attachée au politique et au religieux<sup>8</sup>.

En histoire du christianisme ancien, P. Brown a ouvert une voie importante en montrant qu'une relecture des sources chrétiennes permettait la reconstitution d'une véritable histoire sociale. En utilisant les lettres, les biographies, les hagiographies ainsi que les recueils de lois, l'auteur tenta de circonscrire les acteurs qui jouèrent un rôle central dans les transformations sociétales. Par exemple, P. Brown cerna la manière dont les évêques catholiques prirent le relais de l'autorité romaine après l'effondrement des structures politiques en Occident<sup>9</sup>. Influencé par l'anthropologie sociale, il s'est intéressé aux changements socioreligieux tardo-antiques, ce qui l'a conduit à conclure qu'une croyance ne peut se comprendre en dehors de son contexte social et qu'elle ne peut être considérée comme irrationnelle alors qu'elle était éminemment intelligible pour ceux qui y adhéraient<sup>10</sup>. M. Éliade avait déjà constaté que « la première démarche d'une science des religions est la démarche historique, car il n'existe pas de phénomène religieux en dehors d'un contexte historique<sup>11</sup>. » Ainsi, pour R.L. Fox, « il est impossible d'étudier la vie religieuse de l'Antiquité, qu'elle soit païenne ou chrétienne, sans la situer dans un contexte plus général dont elle est inséparable<sup>12</sup>. » Dans la même perspective, J. Scheid a rappelé que, pour étudier la religion romaine, il convient d'oublier nos préjugés et de la pénétrer de l'intérieur pour comprendre sa cohérence, pour éviter tout jugement erroné qui n'en ferait qu'une religion ritualiste à caractère contractuel<sup>13</sup>. Pour sa part, G. Theissen a préconisé une approche sociohistorique pour étudier certains aspects du christianisme primitif, notamment les relations judéo-chrétiennes à l'époque de Paul et la constitution des premiers mouvements chrétiens<sup>14</sup>,

---

<sup>8</sup> M. LE GLAY, *Rome*. Tome I. *Grandeur et déclin de la République* (Tempus), Paris, Perrin, 2005, p. 7.

<sup>9</sup> P. BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien* (Des travaux), trad. de l'anglais par P. CHUVIN avec la coll. de H. MEUNIER-CHUVIN, Paris, Seuil, c1998, 251 p.; P. BROWN, *L'autorité et le sacré : aspect de la christianisation dans le monde romain*, trad. de l'anglais par T. LOISEL, Paris, Éditions Noësis, c1998, 165 p.

<sup>10</sup> P. BROWN, *L'autorité et le sacré : aspect de la christianisation dans le monde romain*, trad. de l'anglais par T. LOISEL, Paris, Éditions Noësis, c1998, p. 9-10.

<sup>11</sup> P. POUPARD, *Les religions* (Que sais-je?, 9), Paris, Presses Universitaires de France, c1994, p. 11.

<sup>12</sup> R.L. FOX, *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée* (Amphi 7. Histoire), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, c1997, p. 9.

<sup>13</sup> J. SCHEID, *Religion et piété à Rome* (Sciences des religions), 2<sup>e</sup> éd., Paris, Albin Michel, 2001, p. 19-22.

<sup>14</sup> G. THEISSEN (dir.), *Histoire sociale du christianisme primitif : Jésus, Paul, Jean* (Monde de la Bible, 33), trad. par I. JAILLET – A.-L. FINK, préf. de D. MARGUERAT, Genève, Labor et Fides, 1996, 234 p. On assista ainsi au retour de l'acteur social dans les préoccupations historiennes.

un aspect particulièrement important dans la recherche actuelle sur le christianisme ancien.

## II. QUATRE ASPECTS HISTORIOGRAPHIQUES DE LA RECHERCHE SUR LE CHRISTIANISME ANCIEN

Quatre aspects semblent avoir prédominé la recherche sur le christianisme au cours des dernières décennies: (1) l'expansion du christianisme dans l'Empire romain, (2) sa relation avec la culture antique, tant judéenne que gréco-romaine, (3) les relations des chrétiens avec l'Altérité plurielle que constitue les Judéens et les Gentils et, finalement, (4) l'épineuse question de la « séparation » entre le christianisme et le judaïsme qui demeure intimement liée à la question du processus de construction de l'« identité chrétienne ». Nous les aborderons de manière sommaire afin de permettre de dresser un premier portrait global de certains des principaux des enjeux de la recherche actuelle.

Si les détails sur la question de l'expansion du christianisme dans l'Empire romain ne font pas consensus parmi les historiens, on s'entend généralement pour considérer que la progression du christianisme a été fulgurante et qu'il convient de l'étudier localement, car son expansion n'a pas connu un succès linéaire et simultané dans l'ensemble des provinces romaines. On reconnaît également que les premières assemblées chrétiennes étaient principalement concentrées dans les centres urbains et portuaires de l'Empire romain, notamment dans ceux où on retrouvait d'importantes communautés judéennes.

En effectuant une approche comparative des sources littéraires chrétiennes et non chrétiennes, F. Vouga a attribué cette progression à une série de facteurs structurels et à différents traits inhérents au christianisme<sup>15</sup>. En montrant le caractère rationnel de la « nouvelle religion », P. Brown s'est opposé à la conception gibbonienne qui expliquait le « triomphe » du christianisme par un accroissement de l'irrationalisme populaire. Cette conception gibbonienne est erronée et découle d'un jugement hâtif sur les croyances et pratiques religieuses durant les premiers siècles de notre ère par rapport à

---

<sup>15</sup> F. VOUGA, « L'attrait du christianisme primitif dans le monde antique », *Revue de théologie et de philosophie*, 130 (1998), p. 257-268.

ce qui est considéré par certains comme la norme rationnelle, la philosophie ou le christianisme. Ces croyances qu'on assimile rapidement à la magie, à la superstition et à l'astrologie existaient avant la naissance du christianisme et ne se limitaient pas aux classes populaires, mais se retrouvaient dans différents milieux, même à la cour impériale et parmi les groupes judéens et chrétiens<sup>16</sup>. C'est ce même caractère « irrationnel » qui avait rebuté les membres de l'élite romaine durant les premiers siècles et qu'ils utilisaient comme argument pour tourner en dérision leurs croyances. P. Brown a rappelé qu'on ne peut, nous modernes, juger du caractère rationnel d'une croyance qu'en le liant à son contexte<sup>17</sup>. R. MacMullen a néanmoins repris la position classique sur l'invasion du monde romain par un christianisme irrationnel, une position qui lui valut de nombreuses critiques<sup>18</sup>.

Finalement, un consensus s'est établi sur le fait que le christianisme n'a pas été, comme les théories marxistes l'avaient jadis prétendu, un mouvement uniquement populaire, mais qu'il a progressivement, mais rapidement atteint les différents milieux sociaux de l'Empire romain et de la cour impériale. P. Petit estime que jusqu'à Domitien le christianisme est demeuré une religion qui ne touchait guère que le petit peuple, les esclaves, les affranchis ainsi que les artisans et que ce n'est qu'au II<sup>e</sup> siècle qu'il a atteint les milieux plus cultivés, plus aptes à le défendre contre l'autorité romaine. Cependant, M. Clavet-Lévêque et R. Nouailhat ont fait remarquer à juste titre que, parmi les convertis qui entourent les apôtres, plusieurs sont de rang économique et social honorable<sup>19</sup>. De même, M. Meslin mentionne qu'en plus de certains marchands aisés, on retrouve des chrétiens parmi la haute aristocratie dès l'époque de Néron bien que ce genre de conversion demeure un fait d'exception<sup>20</sup>. Pour M. Simon, c'est dans les campagnes où le christianisme a trouvé l'écho le moins favorable, ce que les études

---

<sup>16</sup> Pour un survol des croyances et des pratiques religieuses à l'époque du christianisme ancien, voir, entre autres, H.-J. KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Greco-Roman Religions*, trad. de l'allemand par B. MCNEIL, Minneapolis, Fortress Press, 2003, 514 p.

<sup>17</sup> P. BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive* (Bibliothèque des histoires), trad. de l'anglais par A. ROUSSELLE, préf. de P. VEYNE, Paris, Gallimard, c1983, p. 2.

<sup>18</sup> A. ROUSSELLE – J.-M. CARRIE, *L'empire romain en mutation : des Sévères à Constantin (192 – 337)*, (Points. Histoire, H221, Série. Nouvelle histoire de l'Antiquité, 10), Paris, Seuil, c1999, p. 722.

<sup>19</sup> P. PETIT, *Histoire générale de l'Empire romain. Tome I. Le Haut-Empire (27 avant J.-C. - 161 après J.-C.)* (Point. Histoire, H35), Paris, Seuil, 1978, p. 287-290; M. CLAVET-LÉVÊQUE – R. NOUAILHAT, « Les Actes des apôtres: l'élaboration d'une idéologie de consensus », *Dialogue d'histoire ancienne*, 7 (1981), p. 257. Sur la christianisation de l'élite romaine, voir également P. BROWN, « Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy », *The Journal of Roman Studies*, 51 (1961), p. 1-11.

<sup>20</sup> M. MESLIN, *Le christianisme dans l'Empire romain* (Historien, 4), Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 35.

sur l'Antiquité tardive ont largement confirmé par la suite, car il s'agit d'un milieu où le christianisme a été moins vivant, alors que dans les villes, qui ont rapidement été touchées par le phénomène chrétien dès la fin de l'âge apostolique, il dépassait largement les quartiers populaires<sup>21</sup>. R.L. Fox précise d'ailleurs que, « tout au long de l'Antiquité, la ville était le haut lieu et de l'argent et des changements religieux<sup>22</sup>. » Les réflexions sur l'expansion du christianisme se sont rapidement ouvertes sur l'étude des relations avec la culture de l'Autre, notamment avec l'hellénisme, voire avec la culture gréco-romaine prise dans une acception plus large.

Dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, H.-I. Marrou a été l'un des premiers à étudier l'interaction entre la culture antique et le christianisme<sup>23</sup>. À sa suite, plusieurs chercheurs ont continué à explorer cette perspective par le recours à l'anthropologie culturelle, ce qui a permis de montrer que l'histoire culturelle est essentielle pour comprendre l'histoire religieuse et inversement. L'anthropologie culturelle présente la religion comme un système culturel et une clé pour comprendre la société. L'ouvrage de M. Augé, *Génie du paganisme* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, 1982, 336 p., illustre bien que chaque religion doit être appréhendée en tant que réalité collective et expressive du social et que pour comprendre les représentations de la réalité sociale, il faut tenir compte de la culture ambiante.

Il ressort de ces travaux que la culture antique, sous l'effet de la christianisation de l'Empire romain, a subi d'importantes transformations au fil des siècles qu'il est possible de cerner par l'analyse des sources littéraires chrétiennes, mais également non chrétiennes. P. Chauvin et H. Inglebert ont montré que la culture de l'élite s'est progressivement christianisée tout en conservant une part importante de son héritage et de son unité et qu'il n'existait pas *de facto* une opposition entre christianisme et romanité, d'autant plus que les chrétiens se considéraient, nous l'avons souligné,

---

<sup>21</sup> M. SIMON, *Les premiers chrétiens* (Que sais-je ?, 551), 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 107-108.

<sup>22</sup> R.L. FOX, *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée* (Amphi 7. Histoire), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, c1997, p. 299.

<sup>23</sup> Dans cette section, nous ne retiendrons que les travaux réalisés au cours de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, étant cependant conscient que ceux-ci ont été influencés par les recherches de précurseurs tel que G. BUDÉ, *De transitu hellenismi ad christianismum*, Paris, Ex officina R. Stephani, 1535. Sur les travaux d'H.-I. Marrou, voir, entre autres, H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. 4<sup>e</sup> éd., Paris, Boccard, 1958, 713 p.; H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (Esprit), 5<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, Seuil, 1960, p. 416-447.

comme des membres à part entière de l'Empire, cette forme d'appartenance relevant en premier lieu d'un statut identitaire plutôt que d'une conscience identitaire, une distinction sur laquelle nous reviendrons<sup>24</sup>.

Les relations entre les chrétiens et l'altérité se sont ainsi développées sur le terrain d'une culture communément partagée au sein d'un empire formé par une mosaïque de collectivités. L'étude de ces relations a suscité un vif intérêt dans la littérature scientifique. Les spécialistes s'entendent pour dire qu'elles ont varié dans le temps et dans l'espace obligeant alors à une fine connaissance des micro et macro contextes. Du point de vue des relations entre les chrétiens et l'autorité romaine, les recherches ont d'abord porté sur la question des « persécutions »<sup>25</sup>. Dans ce dossier, un aspect qui a suscité un vaste débat a été la question légale du christianisme. L'attention des chercheurs a principalement porté sur les chefs d'accusation contre les chrétiens et sur les différentes formes de pouvoir répressif utilisées à leur égard, notamment durant les deux premiers siècles de notre ère, soit avant la période des grandes persécutions impériales<sup>26</sup>. De même, on reconnaît désormais qu'avant d'assister à ce qu'on a longtemps nommé le « triomphe » du christianisme, un succès qui a désormais été relativisé, le christianisme a traversé une phase de non-reconnaissance, d'interdiction, de persécutions et d'autorisation légale.

---

<sup>24</sup> A. PIGANIOL, dans son ouvrage *Le sac de Rome : vue d'ensemble* (Mémorial des siècles. Les événements. 5<sup>e</sup> siècle), Paris, A. Michel, 1964, 397 p., a été l'un des derniers à opposer christianisme et romanité. H. INGLEBERT, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'Antiquité tardive (III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 145), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p. 9; H. INGLEBERT, *Interpretatio christiana : les mutations des savoirs, cosmographie, géographie, ethnographie, histoire dans l'Antiquité chrétienne, 30-630 après J.-C.* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 166), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2001, p. 12. P. CHAUVIN, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien* (Histoire), Paris, Belles Lettres / Fayard, 1990, p. 13.

<sup>25</sup> P. HOCHART, *Études au sujet de la persécution des chrétiens sous Néron*, Paris, E. Leroux, 1885, 320 p.; P. ALLARD, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, 4<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, J. Gabalda, 1885, V. Lecoffre, 461 p.; H. GRÉGOIRE, *Les persécutions dans l'Empire romain* (Mémoires de la Classe des lettres. Collection in-8o, 2<sup>e</sup> série, 46.), avec la coll. de P. ORGELS – J. MOREAU – A. MARICQ, Bruxelles, Palais des académies, 1950, 175 p. Plus récemment, mentionnons l'ouvrage de M.-F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 417 p. qui aborde l'histoire des persécutions depuis l'époque classique jusqu'à la période gréco-romaine en ne se focalisant pas uniquement sur les persécutions chrétiennes.

<sup>26</sup> Pour un bilan de la question, voir A.N. SHERWIN-WHITE, « Appendix V: The Early Persecutions and Roman Law » dans A.N. SHERWIN-WHITE, *The letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1985 (c1966), p. 772-787.

On considère également que la rencontre avec l'altérité gréco-romaine s'est déroulée en plusieurs actes et en divers milieux, ce qui a déterminé les modalités interactionnelles entre les chrétiens et les Autres, et que ces interactions ont fortement influé sur le processus identitaire des premiers mouvements chrétiens. En analysant les sources non chrétiennes des premiers siècles, on a tenté de saisir la perception du christianisme et la représentation des chrétiens par l'élite gréco-romaine<sup>27</sup>. En étudiant les relations entre les chrétiens et les Gentils durant les premiers siècles, M. Sachot a montré que le christianisme naissant a tenté divers rapprochements avec le monde ambiant, notamment par une volonté d'appropriation du vocabulaire et des catégories historiques existantes, comme celles appartenant à la philosophie, et par une réappropriation, puis une redéfinition de certains termes comme ceux de « *religio* » et de « *superstitio* »<sup>28</sup>. En étudiant la question de la « séparation » du christianisme et du judaïsme, M. Simon a tenté de montrer que les auteurs chrétiens ont cherché à créer une catégorie nouvelle qui leur permettait de s'auto-définir de manière distincte des autres catégories existantes<sup>29</sup>. Ces chercheurs, et bien d'autres par la suite, ont mis en lumière le fait que par ces stratégies permettant une auto-définition identitaire, certains auteurs chrétiens ont utilisé une variété de terminologies et catégories sociales, religieuses et philosophiques existantes et nouvelles afin de s'auto-définir et de définir à l'Autre leur groupe d'appartenance : peuple, élus, Israël, royaume, communauté, patrie, école philosophique, assemblée, synagogue, temple, maison, alliance, pour ne nommer que les principales<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Entre autres, P. DE LABRIOLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, 7<sup>e</sup> éd., Paris, L'artisan du livre, 1942, 519 p.; R.L. WILKEN, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven, Yale University Press, 1984, 214 p.; M.-F. BASLEZ, « Qui sont les chrétiens ? Le point de vue des Romains » dans M.-F. BASLEZ, *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à saint Augustin* (Folio. Histoire, 124), Paris, Gallimard – Le Monde de la Bible, 2004, p. 171-180; A. HAMMAN, « Chrétiens et christianisme vus et jugés par Suétone, Tacite et Pline le Jeune » dans *Forma Futuri. Studi in onore del cardinal Michele Pellegrino*, Torino, Bottege d'Erasmus, 1975, p. 91-109.

<sup>28</sup> M. SACHOT, *L'invention du Christ* (Le champs médiologique), Paris, Odile Jacob, 1998, 251 p.; M. SACHOT, « Comment le christianisme est-il devenu *religio* », *Revue des sciences religieuses*, 59 (1985), p. 95-118 ; M. SACHOT, « *Religio/superstitio*. Historique d'une subversion et d'un retournement », *Revue d'histoire des religions*, 208, 4 (1991), p. 355-394.

<sup>29</sup> M. SIMON, « Le christianisme : naissance d'une catégorie historique » dans M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 312-335.

<sup>30</sup> M. SACHOT, « Comment le christianisme est-il devenu *religio* », *Revue des sciences religieuses*, 59 (1985), p. 99 ; D.K. BUELL, *Why this New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 2005, p. ix.



Si l'historiographie s'est particulièrement intéressée aux relations entre les chrétiens et les Gentils, elle a également accordé un grand intérêt aux rapports entre Judéens et chrétiens. Cela a notamment permis de réinsérer l'émergence du christianisme dans le contexte judéen dans lequel se sont réalisés ce que F. Vouga nomme « les premiers pas du christianisme ». Dans sa thèse, qui est devenue un classique incontournable, M. Simon a montré que les relations entre les chrétiens et les Judéens ne se sont pas terminées en 70 de notre ère avec la destruction du Second Temple par Titus, mais qu'elles se sont poursuivies tout au long de l'Antiquité, perpétuant ainsi des influences réciproques<sup>31</sup>. La thèse de M. Simon a obligé à revoir la notion de la « rupture » entre le judaïsme et le christianisme qui a dominé l'historiographie jusque dans les années 1950, si ce n'est plus tardivement, comme nous le verrons plus en détail dans le chapitre consacré à la question du « *Parting of the Ways* ». Par ailleurs, les travaux du doyen Simon ont contribué à saisir l'unité et la diversité du judaïsme palestinien au I<sup>er</sup> siècle, une perspective reprise, entre autres, par F. Vouga et G. Alberigo pour présenter les premiers mouvements chrétiens<sup>32</sup>.

La recherche récente sur la question de la « séparation » entre le judaïsme et le christianisme a contribué au développement d'une série d'études autour des notions de frontières et de bornes identitaires<sup>33</sup>. Par une approche comparative inspirée des recherches postcolonialistes, D. Boyarin est revenu sur les notions d'« hérésie » et d'« orthodoxie » qui avaient déjà été d'abord étudiées par A. Le Boulluec<sup>34</sup>. D. Boyarin en arrive à la conclusion que ces notions ont été des constructions discursives visant à

<sup>31</sup> Cette thèse, publiée en 1948 sous le fascicule 166 de la Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, a été rééditée dans M. SIMON, *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 166), 2<sup>e</sup> édition, Paris, E. De Boccard, 1964, 518 p.

<sup>32</sup> F. VOUGA, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats* (Le monde de la Bible, 35), Genève, Labor et Fides, 1997, 263 p. F. VOUGA, *Une théologie du Nouveau Testament* (Monde de la Bible, 43), Genève, Labor et Fides, 2001, 474 p.; G. ALBERIGO, « Le christianisme un et pluriel. L'Église et les Églises : les grandes étapes de l'éloignement et du rapprochement » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 203-227.

<sup>33</sup> C'est autour de cette question que se réunir durant quatre ans un groupe de recherche pluridisciplinaire composé de spécialistes de toutes les composantes religieuses antiques : N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, 502 p. Voir également, F. BLANCHETIERE, « Comment le même est-il devenu l'autre ? ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés ? », *Revue des Sciences religieuses*, 71, 1 (1997), p. 9-32.

<sup>34</sup> A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles)* (Études augustinienes, Série Antiquité, 110), Paris, Études Augustiniennes, 1985, 2 tomes.

établir des frontières identitaires entre différentes tendances à l'intérieur d'une tradition, mais également entre différentes traditions. Les récents travaux de B. Pouderon s'inscrivent dans cette perspective. Ils ont entre autres permis de montrer que « la frontière était fixée par les autorités politiques ou religieuses, mais [qu'elle] n'allait pas de soi dans les rapports sociaux et les relations individuelles<sup>35</sup>. » Ces travaux « tendent à déplacer les confins identitaires entre « orthodoxies » et « hétérodoxies » tant dans le christianisme que dans le judaïsme, essentiellement à partir d'une compréhension différente des réalités ou des représentations/constructions de l'opposition interne et des ennemis internes [et non plus une opposition interne/externe] – une démarche qui refuse de situer les débuts de la mise en place de l'hérésiologie au milieu du II<sup>e</sup> siècle, avec Justin de Néapolis<sup>36</sup> » comme l'a prétendu A. Le Boulluec.

Au terme de ce survol historiographique, certains constats peuvent être dégagés. En premier lieu, que l'histoire du christianisme ancien a grandement bénéficié de son émancipation des milieux ecclésiastiques et de l'intégration des approches sociologiques, anthropologiques et ethnologiques. En second lieu, que l'histoire des premiers mouvements chrétiens ne peut se comprendre sans la resituer plus largement dans son contexte judéen et gréco-romain et plus étroitement dans son cadre local, car le processus de construction de l'« identité chrétienne » se situe à la croisée des chemins entre ce premier milieu où le christianisme a pris naissance et ce second milieu où il s'est répandu et qui l'a indéniablement influencé. En troisième lieu, que les chrétiens n'ont pas vécu en vase clôt et qu'ils ont interagi tout au long de l'Antiquité tant avec les

---

<sup>35</sup> B. POUDERON, « Dedans ou dehors. La question des frontières du christianisme au début du II<sup>e</sup> siècle », P.-G. DELAGE (éd.), *Le Pères de l'Église et les dissidents : dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque de La Rochelle (25, 26 et 27 septembre 2009), organisé par l'Association CaritasPatrum*, Royan, Association CaritasPatrum 2010, p. 38. Voir également B. POUDERON, « Les bornes éternelles des Pères (Pr 22, 28). Réflexions sur le processus d'autodéfinition du christianisme, I, La séparation d'avec la Synagogue », *Aevum Antiquum*, 6, 2006, p. 91-110; B. POUDERON, « Les bornes éternelles des Pères (Pr 22, 28). Réflexions sur le processus d'autodéfinition du christianisme. II. Le rejet des hérésies », *Aevum Antiquum*, 7 (2007), p. 299-320; B. POUDERON, « Les modalités de la séparation entre juifs et chrétiens au II<sup>e</sup> siècle : contacts et divergences » dans C. DONNET – N. MATHEVON – É. VIENNOT (dir.), *Le contact*. Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Etienne, 2010, p. 95-109 ; B. POUDERON, « Judaïsme et hérésie : étude sur la communauté du vocabulaire et des thèmes de l'exclusion chez les écrivains du II<sup>e</sup> siècle » dans S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, p. 65-89.

<sup>36</sup> S.C. MIMOUNI, « Les identités religieuses dans l'Antiquité classique et tardive : remarques et réflexions sur une question en discussion » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 490.

Judéens qu'avec les Gentils. En quatrième lieu, que les chrétiens ne représentent pas un mouvement monolithique, mais une pluralité de mouvements et de tendances qui ont entretenu des relations variées entre eux. En dernier lieu, que les frontières fixées par les autorités politiques ou religieuses relèvent de processus discursifs qui ne correspondent pas nécessairement à la réalité vécue où les frontières s'avèrent plus fluides et perméables. Ces constats illustrent bien que notre manière de faire de l'histoire doit continuellement être remise en question et qu'elle subit les influences de tendances – pour ne pas dire de modes –, de méthodes, d'approches, de débats et de concepts en vogue à une l'époque donnée. Ils montrent également qu'avant de faire siennes les conclusions d'un historien, il est nécessaire de saisir dans quel courant ce dernier s'inscrit, ce que nous tenterons de montrer en ce qui concerne les travaux de Denise Kimber Buell qui se sont intéressés à l'utilisation du vocabulaire ethnique dans processus de construction de l'« identité chrétienne »

### III. LES TRAVAUX DE DENISE KIMBER BUELL DANS L'HISTORIOGRAPHIE RÉCENTE

Après les travaux marquants de J.M. Lieu sur les relations entre Judéens et chrétiens, et sur l'auto-définition identitaire des premiers chrétiens<sup>37</sup>, D.K. Buell<sup>38</sup> et C.J. Hodge<sup>39</sup> ont tenté de montrer que dès l'époque de Paul, l'« identité chrétienne » s'est élaborée sur un modèle de « raisonnement ethnique » (*ethnic reasoning*) comparable à celui utilisé par d'autres ethnies de l'époque, notamment par les Judéens,

---

<sup>37</sup> J.M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World*, Oxford – Toronto, Oxford University Press, 2004, p. 239-268; J.M. LIEU, *Neither Jew or Greek? Constructing Early Christianity* (Cornerstones), London, T&T Clark, 2016, 271 p.

<sup>38</sup> D.K. BUELL, « Rethinking the Relevance of Race for Early Christian Self-Definition », *Harvard Theological Review*, 94 (2001), p. 449-476; D.K. BUELL, « Race and Universalism in Early Christianity », *Journal of Early Christian Studies*, 10 (2002), p. 429-468; D.K. BUELL, *Why this New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 2005, xiv-257 p. (= D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, 314 p.).

<sup>39</sup> C.J. HODGE, « *If Sons Then Heirs* » (*Rom. 8:17 and Gal. 4:7*): *A Study of Kinship and Ethnicity in Romans and Galatians*, Oxford : Oxford University Press, 2007, 246 p. (= C.J. HODGE, « *If Sons Then Heirs* »: *A Study of Kinship and Ethnicity in Paul's Letters*, Ph.D dissertation, Brown University, 2002); C.J. HODGE, « Olive Trees and Ethnicities. Judeans and Gentils in Rm 11.17-24 » dans J. ZANGENBERG – M. LABAHN (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome. Studies on the Basis of a Seminar at the Second Conference of the European Association for Biblical Studies (EABS) from July 8-12, 2001, in Rome* (Journal for the study of the New Testament. Supplement Series, 243), London – New York, T & T Clark International, 2004, p. 77-89.

pour définir leur identité. Toutefois, l'étude de D.K. Buell, *Why This New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, pose, selon nous, un certain nombre de problèmes méthodologiques, épistémologiques et terminologiques qu'il convient de discuter brièvement en raison de la vision idéologiquement orientée de cet ouvrage qui porte en lui diverses revendications indéniablement contemporaines, revendications qui sont certes louables, mais qui interfère dans l'analyse qu'elle conduit.

Soulignons d'emblée que les travaux de D.K. Buell s'inscrivent dans un certain courant historiographique qui s'est particulièrement intéressé à la question de la violence, de l'intolérance religieuse, des conflits interreligieux et interethniques, du racisme et des inégalités sociales, interrogations elles-mêmes portées par les événements qu'ont connus, au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle, nos sociétés modernes, notamment aux États-Unis (11 septembre 2001) et plus récemment en France (7 janvier et 13 novembre 2015). Ainsi, pour comprendre la réflexion de D.K. Buell, il convient d'abord de situer rapidement sa recherche dans ce cadre historiographique particulier.

Ces interrogations contemporaines ont trouvé un certain écho dans l'intérêt historien qui les a transposées dans le passé afin de questionner les sociétés et collectivités anciennes. Ainsi que la rappelle M.-Y. Perrin, qui reprend les considérants de l'ouvrage de M. Gaddis que nous aborderons plus loin, « à travers l'analyse d'antiques violences, ce serait toujours des violences contemporaines qu'il s'agirait de parler, pour essayer de les rendre intelligibles<sup>40</sup> ». Dans la même perspective, B. Caseau, reprenant les propos de l'archevêque S.M. Tomasi lors d'un discours prononcé le 1<sup>er</sup> mars 2012 à la 19<sup>e</sup> session du *Human Rights Council*, souligne que « la violence religieuse préoccupe nos contemporains. Comment en serait-il autrement quand on ne compte plus ses victimes au cours du XX<sup>e</sup> siècle et quand certains continuent à tuer au nom de Dieu et à trouver des justifications à leurs assassinats ou à la destruction d'édifices culturels dans les textes religieux antiques ou médiévaux<sup>41</sup> ? » Cette réflexion

---

<sup>40</sup> M.-Y. PERRIN, « Histoire et doctrine du christianisme latin (Antiquité tardive) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 120 (2013), p. 133-138 [en ligne] : <http://asr.revues.org/1165?lang=fr>, page consultée le 8 janvier 2015.

<sup>41</sup> B. CASEAU, « Christianisation et violence religieuse : le débat historiographique » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 11. Voir également les remarques conclusives de M.-F. BASLEZ, « Conclusion » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 441.

sur la violence et l'intolérance s'inscrit dans une vaste réévaluation des relations entre les Judéens, les chrétiens et les Gentils tout au long de l'Antiquité. Tout un pan de l'historiographie actuelle, émanant notamment des milieux universitaires anglo-saxons et plus particulièrement américains, s'est alors demandé :

- (1) quelle avait été la nature des relations entre les Judéens, les chrétiens et les Gentils;
- (2) si les chrétiens et les Judéens avaient véritablement entretenu des « dialogues interreligieux »;
- (3) si les chrétiens avaient été, après l'association du christianisme avec le pouvoir impérial au IV<sup>e</sup> siècle, plus ou moins « violents » que les Gentils, ou, pour reprendre la question de B. Caseau, si la « violence » durant l'Antiquité tardive avait été « différente de [celle des] siècles précédents, un phénomène récurrent ou plutôt un phénomène marginal amplifié par les auteurs qui s'en plaignent ou s'en louent<sup>42</sup> ? » Cela revient, toujours selon B. Caseau, à se demander si, comme l'estime un certain paradigme interprétatif, « la violence est donnée nécessaire ou intrinsèque à chaque religion<sup>43</sup>. »

Portés par une volonté de dénoncer, consciemment ou inconsciemment, les formes actuelles d'intégrisme, de fanatisme, de racisme et de discrimination, les spécialistes qui s'inscrivent dans ce courant historiographique ont souvent cherché à comprendre les origines ou les racines de la violence et de l'intolérance qui marquent nos sociétés modernes. Or, rappelons que ces préoccupations s'avèrent beaucoup modernes qu'anciennes. Parmi ces travaux, nous ne soulignerons ici que quelques exemples récents qui permettront de comprendre ce courant historiographique particulier.

En 2005 est paru un ouvrage de M. Gaddis qui présente l'une des plus récentes tentatives de synthèse sur la question de la « violence » des chrétiens dans l'Antiquité tardive et dont le titre est suffisamment révélateur pour en comprendre la teneur : *There Is No Crime for Those Who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*<sup>44</sup>. Dans ses considérations initiales, M. Gaddis fait référence aux événements du 11 septembre 2001, ce qui illustre bien le lien que nous avons souligné précédemment

---

<sup>42</sup> B. CASEAU, « Christianisation et violence religieuse : le débat historiographique » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 14.

<sup>43</sup> B. CASEAU, « Christianisation et violence religieuse : le débat historiographique » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 12.

<sup>44</sup> M. GADDIS, *There Is No Crime for Those Who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire* (Transformation of the classical heritage, 39), University of California Press, 2005, 396 p.

entre préoccupations actuelles et questionnements des réalités antiques. Par l'étude de cas et de thèmes particuliers, M. Gaddis tente de montrer « comment les divers groupes ont utilisé le langage de la violence religieuse pour construire leurs propres identités, pour miner la légitimité de leurs rivaux et pour s'avancer dans le processus concurrentiel de christianiser l'Empire romain ». Selon M. Gaddis, « il n'y a aucun crime pour ceux qui ont le Christ », c'est-à-dire que les chrétiens de l'Antiquité tardive ont exprimé « d'une manière ordonnée la conviction des extrémistes religieux » de la même manière qu'elle est exprimée de nos jours par certains mouvements radicaux.

Pour M. Gaddis, la « violence religieuse » a un sens beaucoup plus large et moins restrictif que celui qu'on lui donne généralement, car elle correspond à « une utilisation ou un affichage du pouvoir que d'autres considèrent comme erroné ou nuisible, ou qui transgresse leurs normes éthiques ou morales. » Ainsi, toujours selon M. Gaddis, l'histoire des « violences chrétiennes », c'est-à-dire des violences commises par des chrétiens, commencerait dès Constantin, une hypothèse que l'ouvrage dirigé par M.-F. Baslez a tenté de relativiser en montrant qu'on ne peut parler de système législatif oppressif et cohérent avant Théodose I<sup>er</sup><sup>45</sup>. L'ouvrage de M. Gaddis a connu un certain retentissement qui a conduit plusieurs chercheurs à s'intéresser également à la question de la « violence », des conflits « interreligieux » et de l'« intolérance religieuse » durant l'Antiquité<sup>46</sup>.

La même année paraissait l'ouvrage de D.K. Buell, *Why this New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity* qui a d'abord été précédé par la publication de deux

---

<sup>45</sup> Voir particulièrement les études de P. MARAVAL, « Le devoir religieux des empereurs : de la tolérance à la répression » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 37-62 et de L. GUICHARD, « Des lois oppressives ? La législation des empereurs chrétiens de *haereticis et paganis* » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 63-89. Voir également les remarques introductives de M.-Y. PERRIN, « À propos de la participation du peuple fidèle aux controverses doctrinales dans l'antiquité tardive : considérations introductives », *Antiquité tardive*, 9, 2001, p. 179-199 et l'étude de T. M. KRISTENSEN sur l'attitude des chrétiens à l'égard des sculptures païennes, T. M. KRISTENSEN, *Making and Breaking the Gods. Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity* (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity, XII), Aarhus, Aarhus University Press, 2013, 297 p.

<sup>46</sup> Sur cette question, on pourra notamment consulter l'importante contribution de G.G. STROUMSA « On the Roots of Christian Intolerance » dans F. PRESCENDI – Y. VOLOKHINE *Le laboratoire de l'historien des religions: mélanges offerts à Philippe Borgeaud* (Religions en perspective, 24), Genève, Labor et fides, 2011, p. 193-210.

importants articles sur le même thème<sup>47</sup>. Dans sa préface et dans son introduction, D.K. Buell se positionne contre toutes les formes d'inégalités contemporaines, notamment contre le racisme dont l'histoire américaine a été et est toujours fortement marquée. Pour lutter contre le racisme actuel, elle propose la réintroduction du terme « race » dans la recherche, un débat sur lequel nous reviendrons.

Plus loin dans son introduction, elle mentionne qu'elle poursuit : « simultanément un double objectif : d'abord participer aux efforts actuels pour démontrer la logique raciste de notre époque, notamment telle qu'elle se manifeste dans les déploiements américains de la suprématie blanche ; pour ce je propose une lecture des origines chrétiennes dans laquelle interviennent des interprétations et des contestations alternatives concernant la race et l'ethnicité. Et, deuxièmement, contribuer au démantèlement de l'antijudaïsme chrétien en remettant en question des lectures qui naturalisent les différences entre christianité et judéité selon un axe ethnique/non ethnique, où l'ethnicité est définie comme une catégorie biologique donnée d'avance. Ces objectifs font partie de mon engagement féministe plus large au service de l'idée que le racisme et l'antijudaïsme sont produits et entretenus en lien avec d'autres réseaux d'oppression, notamment le sexisme, l'hétérosexisme et la discrimination de classe. » Dans son épilogue, elle sent tout de même le besoin de préciser que : « je ne tiens pas, pour autant, que le christianisme est fondamentalement raciste » (nous soulignons), contredisant quelque peu les remarques introductives<sup>48</sup>. Ces considérations montrent, encore une fois, que la recherche des dernières décennies est portée par des préoccupations modernes.

Dans cet ouvrage, D.K. Buell cherche à comprendre comment les chrétiens ont tenté de construire leur « identité » à partir d'un « raisonnement ethnique » (*ethnic reasoning*), c'est-à-dire une forme de raisonnement basée sur l'utilisation du vocabulaire d'« ethnicité » ou de « race » qui a permis aux chrétiens de s'inscrire « dans

---

<sup>47</sup> D.K. BUELL, « Rethinking the Relevance of Race for Early Christian Self-Definition », *Harvard Theological Review*, 94 (2001), p. 449-476; D.K. BUELL, « Race and Universalism in Early Christianity », *Journal of Early Christian Studies*, 10 (2002), p. 429-468.

<sup>48</sup> D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, p. 11, p. 35 et p. 281.

le mode de pensée antique sur l'identité et la différence<sup>49</sup>. » D.K. Buell tente ainsi de montrer que le christianisme, longtemps présenté comme une religion « universaliste » et « tolérante », doit également être considéré comme un mouvement « raciste » qui s'est plutôt construit par l'exclusion de l'Autre. Pour D.K. Buell, le christianisme « a été façonné pour résister au racisme et, tout à la fois, en être complice, notamment en Amérique du Nord<sup>50</sup> ».

Par conséquent, elle rejette la conception dominante dans l'historiographie selon laquelle le christianisme s'est, dès son origine, constitué comme une religion « universelle » qui transcendait les particularités ethniques, contrairement au judaïsme qui s'est défini sur la base de critères ethniques<sup>51</sup>. Cette position sera par la suite adoptée par C.J. Hodge<sup>52</sup>.

En tentant de déconstruire cette image idéalisée du christianisme, D.K. Buell cherche à lutter contre toutes les formes de racisme et d'antijudaïsme contemporains, une orientation qui a indéniablement teinté l'analyse qu'elle a menée et les résultats auxquels elle est parvenue. Sans insinuer que cette recherche doit être rejetée, il convient cependant de prendre en considération cette orientation pour nuancer certaines de ces conclusions. Cet ouvrage s'inscrit ainsi dans une série de publications sur les racines du « racisme » dans l'Antiquité – reflet du racisme contemporain –, qu'il soit ou non d'origine religieuse, mais également, et surtout, dans une offensive teintée par une certaine idéologie théologique et sociale à l'encontre du christianisme, d'hier comme d'aujourd'hui, dont semble particulièrement faire preuve certains chercheurs américains.

---

<sup>49</sup> D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, p. 9.

<sup>50</sup> D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, p. 11.

<sup>51</sup> Pour les références historiographiques, voir D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, p. 17-18.

<sup>52</sup> « People perceive Christianity as a 'universal' religion, one transcends ethnic and familial particularities » C.J. HODGE, « Olive Trees and Ethnicities. Judeans and Gentils in Rm 11.17-24 » dans J. ZANGENBERG – M. LABAHN (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome. Studies on the Basis of a Seminar at the Second Conference of the European Association for Biblical Studies (EABS) from July 8-12, 2001, in Rome* (Journal for the study of the New Testament. Supplement Series, 243), London – New York, T & T Clark International, 2004, p. 77.



L'ouvrage de D.K. Buell a été suivi par la publication de l'importante étude de S. Goldhill, *The End of Dialogue in Antiquity*, dans laquelle il cherche à conforter l'idée selon laquelle la fin de l'Antiquité aurait été marquée par une montée de la violence et de l'intolérance au détriment du dialogue, anachroniquement considéré au même titre que les dialogues interreligieux actuels, et de la tolérance. Pour S. Goldhill, le dialogue serait incompatible avec la pensée chrétienne qui s'est construite comme une « pensée unique ». Ainsi, ce qu'on désigne comme les « dialogues chrétiens » ne sont pas de véritables dialogues, hormis peut-être dans la forme. Les rares fois que des auteurs chrétiens auraient pratiqué une forme de dialogue, l'adversaire ne constituait pour eux qu'une « chair à canon ». Cette idée a été reprise par O. Munnich qui considère que le *Dialogue avec Tryphon* de Justin de Néapolis ne repose que sur une image des « Juifs » et du « judaïsme » – qu'il désigne comme un « judaïsme de paille » – construite à partir des récits néotestamentaires datant du I<sup>er</sup> siècle de notre ère. Par conséquent, cette image ne refléterait en rien le « judaïsme » et les « Juifs » du II<sup>e</sup> siècle de notre ère. Ainsi, pour O. Munnich, si le *Dialogue avec Tryphon* marque le point de départ du débat avec le « judaïsme », il en constitue également la clôture<sup>53</sup>.

D'autres voix plus nuancées se sont élevées contre cette position, notamment celles de P. Andrist<sup>54</sup> et de P. Lanfranchi<sup>55</sup> qui considèrent que, si la dimension rhétorique de ces textes ne doit pas être niée, cela ne signifie pas pour autant qu'il faut considérer les dialogues *adversus Iudaeos* uniquement comme des « fictions littéraires », car il est possible de retrouver dans ces textes des reflets de la réalité vécue. Pour ces auteurs, si les conflits entre les Judéens et les chrétiens ont indéniablement existé, cela n'a pas empêché certaines formes de dialogue et d'interaction – qui ont oscillé entre relations polémiques et relations courtoises – entre les différents

---

<sup>53</sup> O. MUNNICH, « Le judaïsme dans le *Dialogue avec Tryphon* : une fiction littéraire de Justin » dans S. MORTEL – O. MUNNICH – B. POUDERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, 2013, p. 95-156.

<sup>54</sup> P. ANDRIST, « Polémique religieuse et dialogue *adversus Iudaeos* au service de la catéchèse, l'exemple de Cyrille de Jérusalem » dans S. MORTEL – O. MUNNICH – B. POUDERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, 2013, p. 199-223.

<sup>55</sup> P. LANFRANCHI, « L'image du judaïsme dans les dialogues *adversus Iudaeos* » dans S. MORTEL – O. MUNNICH – B. POUDERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, 2013, p. 225-236.

mouvements et courants judéens et chrétiens. Il convient, selon eux, de tenter de mieux saisir la tension qui existe dans ces textes entre « le judaïsme réel et le judaïsme mythique de l'imaginaire chrétiens » et comme l'a précisé P. Lanfranchi, d'être plus attentif à la « voix » des « juifs réels » qui se laisse parfois entendre<sup>56</sup>.

En terminant, mentionnons l'ouvrage de P. Athanassiadi<sup>57</sup> et le collectif dirigé par M.-F. Baslez<sup>58</sup>. La thèse du premier ouvrage, *Vers la pensée unique La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, est simple : « le christianisme apparaît comme une force cohésive des cultures et des mentalités mais cette religion va devenir le vecteur de la pensée unique, tendance qui s'épanouit durant l'Antiquité tardive. L'établissement d'une doctrine juste et la régulation de pratiques codifiées sonnent comme un appel à la conformité. L'idéologie chrétienne de l'Antiquité tardive veut que tout le monde pense exactement de la même manière<sup>59</sup>. » Selon P. Athanassiadi, « la haine de l'opinion d'autrui » explique la violence des querelles doctrinales qui ont secoué les Églises de la chrétienté antique<sup>60</sup> ». Si plusieurs spécialistes de l'Antiquité tardive, notamment P. Brown<sup>61</sup>, R.L. Fox<sup>62</sup>, A. Rousselle et J.-M. Carrié<sup>63</sup>, ont parlé de période de mutation aux horizons riches et variés, P. Athanassiadi oppose une vision moins élogieuse et y voit une période d'intolérance marquée par la montée d'une « pensée unique », rejoignant d'une certaine manière l'hypothèse avancée par

---

<sup>56</sup> P. LANFRANCHI, « L'image du judaïsme dans les dialogues *adversus Iudaeos* » dans S. MORLET – O. MUNNICH – B. POUADERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013, p. 225-236.

<sup>57</sup> P. ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive* (Histoire, 102), Paris, Belles lettres, 2010, 179 p.

<sup>58</sup> M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, 461 p.

<sup>59</sup> S.J. GABRIEL SANCHEZ, « Athanassiadi (P.), *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*. – Paris 2010. – 192 p. – (Histoire ; 102). – ISBN : 978-2-251-38100-8. Comptes Rendus (CR), Histoire grecque et romaine », *Revue des études anciennes*, 112, 1 (2010) [en ligne], <http://www.revue-etudes-anciennes.fr/athanassiadi-p-vers-la-pensee-unique-la-montee-de-lintolerance-dans-lantiquite-tardive-paris-2010-192-p-histoire-102-isbn-978-2-251-38100-8/>, page consultée le 8 janvier 2015.

<sup>60</sup> P. ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive* (Histoire, 102), Paris, Belles lettres, 2010, p. 40.

<sup>61</sup> P. BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive* (Bibliothèque des histoires), trad. de l'anglais par A. ROUSSELLE, préf. de P. VEYNE, Paris, Gallimard, c1983, 195 p. ; P. BROWN, *L'autorité et le sacré : aspect de la christianisation dans le monde romain*, trad. de l'anglais par T. LOISEL, Paris, Éditions Noësis, c1998, 165 p.

<sup>62</sup> R.L. FOX, *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée* (Amphi 7. Histoire), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, c1997, 744 p.

<sup>63</sup> A. ROUSSELLE – J.-M. CARRIE, *L'empire romain en mutation : des Sévères à Constantin (192 – 337)*, (Points. Histoire, H221, Série. Nouvelle histoire de l'Antiquité, 10), Paris, Seuil, c1999, 839 p.

S. Goldhill<sup>64</sup>. Elle voit également la codification conciliaire comme l'établissement d'une norme qui exclue de manière systématique tous les non-conformistes. Le christianisme aurait ainsi mis en place un système discriminatoire au sein d'un monde professant, de manière plus positive, un pluralisme religieux.

Dans une perspective inverse, le second ouvrage, *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle*, pose trois principales questions : (1) si les chrétiens, une fois arrivés au pouvoir, sont passés du statut de persécutés à celui de persécuteurs, (2) si les chrétiens ont été aussi « violents » que les autorités romaines lors de la période des grandes persécutions et (3) si les cas de violence mentionnés par les sources anciennes ne doivent pas être considérés comme « des épisodes retentissants mais peut-être isolés » qui auraient subi, dès l'Antiquité, un « effet médiatique<sup>65</sup> ? » Dans sa conclusion, M.-F. Baslez ouvre la réflexion sur deux questions majeures : (1) peut-on « faire reposer notre conception de la violence dans l'Antiquité tardive sur des faits isolés, indépendants les uns des autres et souvent disparates pour les généraliser à un ensemble très complexe de réalités vécues ? » ; (2) doit-on parler d'une « violence religieuse étendue » qui a systématiquement tout détruit sur son passage pour s'imposer ou plutôt de « violence religieuse ponctuelle » qui s'est manifestée dans des contextes locaux particuliers, une réalité qui oblige alors l'historien à « veiller soigneusement à éviter les anachronismes » et à « procéder à de véritables études de cas qui replacent l'événement dans son contexte »<sup>66</sup> ?

Si M.-F. Baslez souligne que « juger et absoudre sont des mots qui n'appartiennent pas au vocabulaire de l'historien<sup>67</sup> » et qu'il est « absurde de juger les hommes de cette époque lointaine avec les préoccupations qui sont les nôtres<sup>68</sup> »,

---

<sup>64</sup> Voir les remarques de B. CASEAU, « Christianisation et violence religieuse : le débat historiographique » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 11-36.

<sup>65</sup> M.-F. BASLEZ, « Introduction » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 9.

<sup>66</sup> Voir les remarques introductives de M.-F. BASLEZ, « Introduction » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 7-10.

<sup>67</sup> M.-F. BASLEZ, « Introduction » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 10.

<sup>68</sup> M.-F. BASLEZ, « Introduction » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 10.

certaines contributions réunies dans cet ouvrage semblent néanmoins reposer sur une volonté, peut-être inconsciente, de « déculpabiliser » le christianisme de toutes les formes de « violence persécutrice ». Cela apparaît évident dans l'étude des événements qui se sont soldés par la mort de la philosophe Hypatie<sup>69</sup> et des mesures législatives instaurées par les empereurs chrétiens à l'encontre des Judéens, des hérétiques et des schismatiques qu'on évite soigneusement de présenter comme étant « persécutrices », préférant plutôt parler de mesures « oppressives »<sup>70</sup>.

Souscrivant à cette perspective, C. Nemo-Pekelman précise que les mesures législatives et les actions chrétiennes, même lorsqu'elles ont été violentes, ont peu tué au cours du IV<sup>e</sup> siècle<sup>71</sup>. On peut cependant se demander, en reprenant la définition plus étendue de M. Gaddis, si la mort d'individus est la seule manière possible de comptabiliser la violence. L. Guichard a d'ailleurs montré que ceux qui s'opposaient au christianisme dominant subissaient des sanctions très sévères comme la confiscation des biens, l'exil, l'interdiction d'assemblées, de lourdes amendes, etc. Or, précise L. Guichard, ce genre de peines a des conséquences indéniables sur les plans social, économique et juridique, car elles peuvent conduire à une véritable mort sociale des dissidents et des exclus. Ces mesures ne portent pas nécessairement atteinte à la « liberté de conscience », un concept qui n'existait pas véritablement dans l'Antiquité, mais « s'opposent à l'émergence de communautés concurrentes et par définition séditeuses, ce qui permet de maintenir l'unité de la foi et la paix publique<sup>72</sup>. » Si les actions impériales, qui sont demeurées « mesurées », n'ont pas nécessairement été « oppressives », elles ont tout de même visé à contraindre l'effacement des communautés « dissidentes » et des « exclus »<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> C. MARTINEZ MAZA, « Une victime sans importance ? La mort de la philosophe Hypathie » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 285-310.

<sup>70</sup> L. GUICHARD, « Des lois oppressives ? La législation des empereurs chrétiens *de haereticis et paganis* » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 63-89.

<sup>71</sup> C. NEMO-PEKELMAN, « Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ? » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 139-162.

<sup>72</sup> L. GUICHARD, « Des lois oppressives ? La législation des empereurs chrétiens *de haereticis et paganis* » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 73.

<sup>73</sup> L. GUICHARD, « Des lois oppressives ? La législation des empereurs chrétiens *de haereticis et paganis* » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 63-89.

Ainsi, malgré la définition classique de la persécution qu'en donnent les juristes et qui est rappelée dans la conclusion par M.-F. Baslez, soit que la persécution consiste en « des mesures persistantes et acharnées visant à l'extermination et à l'éradication », il serait abusif de considérer que les mesures chrétiennes n'avaient pas, au final, le même objectif, car elles cherchaient à éradiquer les mouvements « dissidents » et la pratique des rites traditionnels. Ainsi, si la manière de procéder a été différente, le résultat escompté par les autorités demeure le même : les « hérétiques », les Gentils et d'une certaine manière les Judéens ont été relégués au ban de la société tardo-antique, comme les chrétiens l'avaient été avant eux. Il s'agit d'une forme de « persécution » certes moins sanglante que les persécutions contre les chrétiens, mais cela ne permet pas de nier qu'une certaine forme d'« intolérance religieuse » s'est instaurée dès Constantin avant de s'établir de manière plus cohérente sous Théodose I<sup>er</sup>.

Ces quelques remarques historiographiques permettent de bien saisir certains enjeux de la recherche actuelle sur les questions de la « violence », l'« intolérance religieuse », les conflits « interreligieux » et le « racisme » dans l'Antiquité. Les travaux de D.K. Buell s'inscrivent dans ce débat historiographique qui oppose deux principales tendances : la première, plus sombre et majoritairement endossée par des spécialistes anglo-saxons, tente de déconstruire une vision trop idéalisée du christianisme – une religion souvent considérée comme tolérante et universaliste, donc non discriminante – en soulignant que l'affirmation de son autorité, qui repose sur des mécanismes d'exclusion de l'Autre, ne s'est imposée qu'avec « violence » par le refus de dialogue et par l'élévation de la « haine » en vertu théologique; la seconde, plus lumineuse et irénique, considère que la société tardo-antique a été moins violente que ce que laissent parfois sous-entendre les sources et que, contrairement aux périodes précédentes, les chrétiens n'ont pas institué la violence contre les personnes, mais plutôt contre les symboles et les bâtiments, ce qui ne permettrait pas de conclure à un renversement brutal de leur statut de persécutés à persécuteurs<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Voir la contribution de B. CASEAU, « Christianisation et violence religieuse : le débat historiographique » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 11-36.

Ces remarques nous permettent de situer les travaux de D.K. Buell dans le premier courant historiographique, ce qui oblige à revenir sur les conclusions parfois contestables auxquelles elle parvient. Il est impossible et inutile de reprendre dans le détail les éléments de son analyse et l'ensemble des thèses qu'elle défend, nous nous attarderons plutôt à trois remarques qui illustrent bien le genre d'erreurs de lecture qui se rencontrent fréquemment dans l'historiographie actuelle sur les origines du christianisme et qui subissent les influences de certains courants de la recherche.

En premier lieu, s'intéressant au vocabulaire utilisé par les premiers chrétiens pour s'auto-définir, D.K. Buell a raison de souligner que le terme « γένος », que l'on rencontre régulièrement dans la littérature chrétienne du II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle, « est un terme que les lecteurs anciens ont compris comme signalant une classification groupale » et qu'il peut parfois, mais pas toujours, être traduit par « race, ethnicité, peuple, lignage, classe, genre ou sexe ». Cependant, dans la majorité des sources étudiées, elle ne considère que la dimension « raciale » ou « ethnique », en délaissant volontairement d'autres possibilités de catégorisation ou de classification, notamment, nous le verrons dans le dernier chapitre, celle des différents types de culte pratiqués dans l'Empire romain.

Ainsi, en traduisant systématiquement le terme « γένος » par « race »/« ethnie », D.K. Buell ne reflète pas nécessairement la pensée des auteurs chrétiens qui en ont fait usage, mais oriente la relecture des textes anciens afin de soutenir les thèses qu'elle défend, soit celle du « raisonnement ethnique » comme mode d'auto-définition des chrétiens. Cette manière de procéder l'a parfois conduit à rétroprojeter des conceptions et des représentations du II<sup>e</sup> siècle sur des réalités du I<sup>er</sup> siècle alors que les mouvements chrétiens ne se considéraient pas en dehors des frontières de l'ethnicité judéenne. À notre avis, il aurait été préférable de traduire le terme « γένος » par « catégorie » ou « type », des termes beaucoup plus neutres, avant de déterminer à quel type ou quelle catégorie – ethnique, culturelle, religieuse, sociale, politique, philosophique – il renvoie dans chacun des textes étudiés, d'autant plus que ce n'est pas la première fois que le terme « γένος » fait l'objet d'une mécompréhension complète et d'un usage abusif de la part des historiens comme l'a bien montré la thèse de F. Bourriot<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> F. BOURRIOT, *Recherches sur la nature du génos : étude d'histoire social athénienne – Période archaïque et classique*, 2 vols. Paris, H. Champion, 1976.

En second lieu, D.K. Buell considère que les termes « ἔθνος », « γένος », et « λαός » renvoient tous aux mêmes dimensions « raciales » ou « ethniques » sans faire la distinction entre un usage proprement chrétien et un usage intertextuel qui reprend les termes utilisés dans les *Écritures* sans en modifier nécessairement le sens<sup>76</sup>. Une étude approfondie des occurrences de ces termes dans la littérature chrétienne montrerait facilement qu'il ne convient pas de situer sur le même plan ces deux formes d'usage. Certains spécialistes ont déjà souligné qu'il existait une différence importante dans l'utilisation des termes « ἔθνος » et « λαός » que l'on retrouve dans la *Septante* : le premier traduit d'ordinaire le terme hébreu « *gôy* » et renvoie presque toujours aux « Nations » des alentours, aux « peuples étrangers »; le second traduit systématiquement l'hébreu 'am et renvoie exclusivement, à quelques exceptions près, au « peuple d'Israël »<sup>77</sup>. Cet usage sera par la suite repris par les auteurs du *Nouveau Testament*, mais l'utilisation chrétienne de ces termes « n'est ni constante, ni unifiée, la diversité des assemblées chrétiennes ayant influencé le vocabulaire<sup>78</sup>. »

En troisième lieu, elle ne prend pas nécessairement suffisamment en considération le fait que les premiers chrétiens, notamment tous les auteurs néotestamentaires, doivent être situés à l'intérieur d'une polémique interne à la diversité des mouvements judéens de leur époque, même dans leurs revendications qui sont parfois virulentes, et non à l'intérieur d'une polémique opposant d'un côté l'entité judéenne et de l'autre l'entité chrétienne. Comme nous le soulignerons à diverses reprises, notamment dans la section consacrée à la polémique du *Verus Israel*, adopter cette perspective revient à appliquer des catégories d'analyse erronées et anachroniques, notamment sur les épîtres pauliniennes auxquelles elle se réfère abondamment.

---

<sup>76</sup> Par exemple, l'auteur de *Luc-Actes* a une prédilection pour le terme *λαός* dont plusieurs occurrences renvoient à des citations dans la *Torah* qui ne convient pas de confondre avec un usage proprement lucanien.

<sup>77</sup> A. MYRE, « Ethnos », dans J.-P. PRÉVOST (dir.), *Nouveau vocabulaire biblique*, Paris – Montréal, Bayard – Médiaspaul, 2004, p. 378-380; J. L'HOUR, « 'Am » dans J.-P. PRÉVOST (dir.), *Nouveau vocabulaire biblique*, Paris – Montréal, Bayard – Médiaspaul, 2004, p. 58-60.

<sup>78</sup> A. MYRE, « Ethnos », dans J.-P. PRÉVOST (dir.), *Nouveau vocabulaire biblique*, Paris – Montréal, Bayard – Médiaspaul, 2004, p. 379.

#### IV. CONCLUSION

Ces quelques remarques critiques sur les travaux de D.K. Buell, qui auraient pu être explicitées<sup>79</sup>, illustrent bien certains des problèmes méthodologiques que l'on rencontre dans la recherche actuelle, mais également l'influence, parfois tendancieuse, de certains courants historiographiques sur la relecture des sources anciennes. Si la recherche en histoire des origines du christianisme a profité de son émancipation des milieux ecclésiastiques, elle ne s'est pas nécessairement affranchie de toute influence idéologique comme nous avons tenté de le montrer en abordant les deux courants historiographiques sur la question de la « violence » et de l'« intolérance » dans l'Antiquité. Or, à notre avis, les positions extrêmes sont à éviter en histoire, car nous étudions des phénomènes humains très complexes qui se sont déroulés sur une très vaste amplitude temporelle, ce qui oblige à prendre en considération une pluralité de contextes, de groupes, de mentalités, de faits, de réalités, etc. Plusieurs chercheurs ont d'ailleurs élevé leur voix contre les généralisations systématiques et souvent abusives – quelles soient d'ordre terminologique, conceptuel ou théorique – qui ne prennent pas en considération cette pluralité. Ainsi, d'une description monolithique du judaïsme et du christianisme anciens, nous en sommes venus à prendre en considération la polyphonie des mouvements et des courants qui composent ces deux entités, non seulement avant, mais également après la chute du Second Temple de Jérusalem. Ce changement important de paradigme interprétatif, favorisé par de nombreuses découvertes littéraires et archéologiques, a conduit à la multiplication des études sur des mouvements/courants judéens et chrétiens précis et des recherches circonscrites à l'étude de cas et de contexte particuliers. Ces travaux récents ont permis d'apporter des nuances importantes en mettant en lumière bien des zones de gris dans un tableau trop longtemps brossé de manière monochromatique.

---

<sup>79</sup> Voir la discussion entre D.K. Buell et J.A. Kelhoffer : D.K. BUELL, « Challenges and Strategies for Speaking about Ethnicity in the New Testament and New Testament Studies », *Svensk Exegetisk Årsbok*, 79 (2014), p. 33-52 ; J.A. KELHOFFER, « Response to Denise Kimber Buell: A Plea for Clarity in Regard to Examining Ethnicity in, Based on, or in Scholarship on the New Testament », *Svensk Exegetisk Årsbok*, 79 (2014), p. 53-59.



## CHAPITRE II

### « IDENTITÉ », « RACE » ET « ETHNIE » : REMARQUES THÉORIQUES, ÉPISTÉMOLOGIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES SUR DES CONCEPTS MODERNES

Poser la question des identités dans l'Antiquité, c'est d'abord se demander par quelles catégories et par quels termes les Anciens s'auto-définissaient et définissaient les Autres, mais c'est également s'interroger sur l'utilisation de concepts et de théories modernes dans un autre contexte que celui dans lequel ils ont été développés. En d'autres termes, pour répondre à ces questions, il convient de procéder par une approche double et complémentaire des phénomènes identitaires dans l'Antiquité, soit par une approche de type « – *etic* » qui oblige à s'interroger sur les concepts et les théories modernes sur les processus de construction des identités collectives, soit par une approche de type « – *emic* » qui tente de valider l'utilisation des concepts et des théories modernes à partir des terminologies et des catégories de pensée propre à une société donnée.

Dans ce chapitre, on reviendra sur l'approche « – *etic* » / « – *emic* » afin de montrer la valeur heuristique de cette méthode qui permet d'aborder de manière prudente et critique les phénomènes identitaires dans l'Antiquité. On s'intéressera à la dimension « – *etic* » de la recherche en discutant, d'une part, des enjeux théoriques, épistémologiques et méthodologiques du concept moderne d'« identité » et, d'autre part, de l'impact des rencontres interculturelles sur les processus de construction identitaire. Finalement, on examinera les concepts de « race » et d'« ethnicité » qui ont suscité de nombreux débats dans la recherche sur les phénomènes identitaires antiques.

**I. THÉORIES MODERNES ET APPLICATION DANS L'ANTIQUITÉ :**  
**POUR UNE APPROCHE « – ETIC » / « – EMIC »**  
**DES PHÉNOMÈNES IDENTITAIRES ANTIQUES**

D'abord appliquée en linguistique, plus particulièrement en phonétique, l'opposition « – *emic* » / « – *etic* » a été élargie et appliquée aux faits sociaux, notamment par K.L. Pike qui a tenté, au tournant des années 1950, de dégager dans une perspective anthropologique certaines « unités complémentaires de comportements ». Dans cette perspective, le niveau « – *emic* », lorsqu'il concerne les représentations sociales, les manières de penser et les comportements, en vint à désigner, les « notions, concepts et conceptions autochtones, locales, populaires, autrement dit d'ensembles, configurations ou schémas d'interprétation largement *partagés* par les sujets, au sein d'une culture ou d'une sous-culture donnée<sup>1</sup>. » Transposée en histoire, la dimension « – *emic* » renvoie donc aux notions, concepts et conceptions qui sont utilisés et partagés par les membres d'une société à une époque donnée alors que la dimension « – *etic* » renvoie aux notions, concepts et conceptions qui sont utilisés et partagés par les chercheurs contemporains.

Dans une étude récente, C. Macris a montré la valeur heuristique de cette double approche pour l'étude de groupes/communautés de type « secte », notamment pour les mouvements tels que les pythagoriciens, les esséniens, les pharisiens ou les chrétiens. Si, du point de vue « – *emic* », le terme « secte », comme catégorie, existe bien dans l'Antiquité, renvoyant au terme grec « *hairesis* » (αἵρεσις) et au terme latin « *secta* », il désignait principalement une « école de pensée » de type philosophique, ou plutôt philosophico-religieuse – en tant que groupe, communauté, mouvement, institution ou courant/système de pensée et de mode de vie –, du moins avant que les penseurs chrétiens ne se réapproprient tardivement le terme pour désigner péjorativement les groupes « hétérodoxes », les « hérésies », soit les mouvements considérés comme marginaux, schismatiques et déviants, par opposition à une autorité religieuse officielle s'autoproclamant « orthodoxe ». En s'éloignant de la définition péjorative et polémique moderne du terme « secte » au profit de sa signification ancienne durant une période précise de l'Antiquité et en reprenant, dans une perspective « – *etic* », les théories

---

<sup>1</sup> J.-P. OLIVIER DE SARDAN, « Émique », *L'Homme*, 38, 147 (1998), p. 158.

sociologiques contemporaines sur les phénomènes sectaires pour les appliquer aux réalités du monde antique, C. Macris, qui aborde particulièrement le cas des communautés pythagoriciennes des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère, a montré que ces théories, en tant qu'outil interprétatif, contribuaient à dégager certains aspects encore inédits des communautés religieuses dans l'Antiquité<sup>2</sup>. La combinaison des approches de types « – *emic* » et « – *etic* » s'avère donc essentielle pour comprendre plusieurs phénomènes dans l'Antiquité, notamment les phénomènes identitaires.

Aborder les processus discursifs de construction de discours d'appartenance dans une perspective socio-historique impose donc une approche double et complémentaire : une approche du type « – *emic* » – soit une approche qui tente de saisir de l'intérieur une société donnée en employant les catégories de pensée et les terminologies usuelles pour les acteurs de cette société – et une approche de type « – *etic* » – soit une approche qui tente de saisir de l'extérieur cette même société en ayant recours aux concepts et aux outils interprétatifs développés, entre autres, par les sciences humaines et sociales modernes<sup>3</sup>. Cette approche double se doit également d'être effectuée de manière synchronique pour tenter de cerner les principaux marqueurs identitaires des acteurs sociaux à un moment précis de leur existence et de manière diachronique afin de percevoir leurs évolutions, leurs modulations, voire leurs renversements sur une période de temps plus ou moins étendue.

Cela signifie que les théories actuelles sur les identités et sur l'ethnicité, principalement élaborées pour l'étude des sociétés modernes, ne peuvent être appliquées sans discernement aux diverses communautés de l'Antiquité. Si elles s'avèrent analogiquement éclairantes pour la compréhension des phénomènes identitaires dans l'Antiquité, elles doivent être employées, comme nous le verrons dans la prochaine section, en respectant les modes de raisonnements et de fonctionnements des communautés anciennes. Aborder la question des identités dans l'Antiquité implique donc en premier lieu de comprendre les stratégies et les mécanismes mis en œuvre dans

---

<sup>2</sup> C. MACRIS, « “Sectes” et identité dans le monde antique. Bref tour d'horizon accompagné de quelques ébauches de réflexion » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 23-40.

<sup>3</sup> C. MACRIS, « “Sectes” et identité dans le monde antique. Bref tour d'horizon accompagné de quelques ébauches de réflexion » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 27.

les processus de construction des identités anciennes et de les considérer comme dynamiques, évolutifs et discursifs. De fait, les identités anciennes étaient d'abord et avant tout des identités d'appartenance à des communautés (ethniques, civiques, religieuses, etc.). Cumulables, ces appartenances relevaient des statuts sociopolitiques et ethniques qui engageaient soit, du point de vue juridique, le statut de l'individu, soit, du point de vue spirituel, la pensée de l'individu en ce qui concerne les appartenances religieuses, philosophiques et idéologiques. H. Inglebert donne l'exemple classique de Paul qui, sans aucune contradiction, était à la fois Judéen, pharisien, chrétien, grec de culture, originaire de la cité de Tarse et citoyen romain<sup>4</sup>.

Déterminées par les appartenances, la définition de ces identités communautaires s'élaborait constamment sur un rapport Soi / Autre, inclusion / exclusion et reposait sur des stratégies discursives qui variaient selon les époques et les contextes d'énonciation. Produit d'une rhétorique, l'étude des identités anciennes oblige donc de distinguer, ce qui est certes complexe, discours et réalités sociales, du moins cela oblige à une extrême prudence afin de ne pas confondre discours et réalités. Si les discours ont pour effet d'ériger des frontières identitaires fixes et imperméables, l'étude de la réalité vécue par les acteurs sociaux montre que ces frontières étaient plutôt fluides et perméables. Ainsi, comme le précise S.C. Mimouni, « les frontières, identitaire en particulier mais pas seulement, s'établissent, se déplacent, se traversent et se transgressent : elles sont à la fois ligne de séparation et de contact ; elles sont à la fois manifestation d'une appartenance, d'une influence réciproque, d'une méfiance également réciproque. C'est pourquoi elles évoluent dans le temps en même temps que les entités qu'elles délimitent et dont elles constituent les interfaces<sup>5</sup>. » Loin de susciter de vains débats, la recherche sur les identités dans l'Antiquité permet d'aborder sous un angle novateur certains acquis de la recherche et de leur apporter de riches nuances à condition de le faire en procédant par une approche qui prend en considération les dimensions « – emic » et « – etic », mais elle nécessite d'abord de discuter des concepts modernes d'« identité », de « race » et d'« ethnicité ».

---

<sup>4</sup> H. INGLEBERT, « Les identités dans le monde romain » dans H. INGLEBERT (dir.), *Histoire de la civilisation romaine* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 465-466.

<sup>5</sup> S.C. MIMOUNI, « Les identités religieuses dans l'Antiquité classique et tardive : remarques et réflexions sur une question en discussion » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 500.

## II. SURVOL HISTORIOGRAPHIQUE ET THÉORIQUE DU CONCEPT D'« IDENTITÉ »

### A. Quand l'identité se cherche une identité : théories, enjeux et évolution d'un concept controversé

Entre la fin du XIX<sup>e</sup> et le début du XXI<sup>e</sup> siècle, la recherche scientifique a connu un véritable engouement pour les études identitaires. La multiplication des approches disciplinaires a engendré la multiplication des concepts pour aborder l'identité : « identité », « identité sociale », « Soi », « Soi social », « représentation de Soi », « Ego », « *self-concept* », etc. A. Mucchielli mentionne, non sans fondement, que le concept d'identité nécessiterait un débat épistémologique interdisciplinaire afin de s'entendre sur une définition commune qui prendrait en considération cette pluralité d'approches, car, actuellement, ce concept s'avère fort complexe puisqu'il n'est jamais clairement défini, tant à l'intérieur d'une discipline que d'une discipline à l'autre<sup>6</sup>.

Les premières réflexions sur l'identité ont émané des philosophes qui, depuis l'Antiquité, n'ont jamais cessé d'appréhender la nature ou l'identité des êtres, humains ou divins, et des choses<sup>7</sup>. C'est dans sa *Philosophie de l'esprit d'Iéna* que M. Hegel a souligné la dimension sociale de l'identité en la considérant comme la résultante d'une connaissance réciproque qui s'élabore à travers une relation dialectique entre le Soi et l'Autre. Le Soi n'existerait alors que par une double reconnaissance : celle qu'un individu a de lui-même et celle que l'Autre lui accorde<sup>8</sup>. Introduisant la notion

---

<sup>6</sup> A. MUCCHIELLI, *L'identité* (Que sais-je ?, 2288), 5<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, c2002, p. 6-17. Pour une présentation historiographique détaillée de la notion d'identité, on consultera : J.-C. RUANO-BORBALAN, « Introduction générale. La construction de l'identité » dans C. HALPERN et J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 11-20; L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 8-17; A. AKOUN, « Identité » dans A. AKOUN – P. ANSART (dir.), *Dictionnaire de sociologie* (Dictionnaires Le Robert / Seuil), Paris, Le Robert – Seuil, 1999, p. 264-265; D. BENAMOUZIG, « Identité » dans R. BOUDON *et al.* (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 2003, p. 117-118; L. SCIOLLA, « Identité » dans M. BORLANDI *et al.* (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 335-338; P. TAP, « Identité. 2. Psychologie » dans G. ANNOSCIA (dir.), *Encyclopaedia Universalis*. Tome 11, Nouvelle éd., Paris, Encyclopaedia Universalis, 2002, p. 790-791.

<sup>7</sup> Les philosophes antiques, pensons notamment à Aristote, à Parménide et à Protagoras, réfléchirent aux critères de l'identité tels que l'unité et l'unicité. Voir F. GIL, « Identité. 1. Philosophie » dans G. ANNOSCIA (dir.), *Encyclopaedia Universalis*. Tome 11, Nouvelle éd., Paris, Encyclopaedia Universalis, 2002, p. 788-790.

<sup>8</sup> L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 9.

d'« autrui » dans la réflexion philosophique, la perspective hégélienne a marqué d'une empreinte durable l'étude des identités en psychologie sociale et en sociologie.

C'est à cette première discipline que l'on doit l'émergence du concept d'« identité » hors du cadre philosophique dans lequel il a été cantonné. Par l'étude des relations intergroupales, la psychologie sociale a contribué à « la maturation épistémologique et conceptuelle des travaux sur l'identité sociale<sup>9</sup> ». Les recherches de W. James et de J.M. Balwin, influencées par la réflexion hégélienne sur la construction dialectique de l'identité, ont précisé le rôle de l'altérité dans la construction identitaire en montrant que, par leurs interactions, le Soi et l'Autre concourent réciproquement à la définition identitaire du Soi.

Pour W. James<sup>10</sup>, l'identité du Soi social, qu'il distingue des autres dimensions du Soi, « se situe au point de rencontre entre la connaissance de Soi par soi-même et par autrui », ce qui implique l'existence de plusieurs Soi, puisque l'Autre, qui se forge une image de lui, est pluriel. Pour sa part, J.M. Balwin<sup>11</sup> a insisté sur le fait que la personnalité sociale, qui se constitue dès l'enfance dans la relation établie entre l'*Alter* et l'*Ego*, est un produit social et culturel et que le Soi social, qu'il nomme *socius*, repose sur cette double perception : celle l'*Ego* et celle de l'*Alter*<sup>12</sup>.

Pour C.H. Cooley<sup>13</sup>, il ne peut y avoir d'identité sans faire implicitement référence à l'Autre. Pour montrer l'importance de l'altérité, C.H. Cooley développe le concept du *looking-glass self*, du Soi réfléchi, du Soi dépendant de la représentation de l'Autre où ce dernier agit comme un miroir identitaire : l'Autre renvoie une image au Soi qui affecte son identité en lui permettant de s'évaluer et de se connaître. De la même

---

<sup>9</sup> L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 10. Sur le concept d'identité en sociologie, A. AKOUN, « Identité » dans A. AKOUN – P. ANSART (dir.), *Dictionnaire de sociologie* (Dictionnaires Le Robert / Seuil), Paris, Le Robert – Seuil, 1999, p. 264-265 ; D. BENAMOUZIG, « Identité » dans R. BOUDON *et al.* (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 2003, p. 117-118 ; L. SCIOLLA, « Identité » dans M. BORLANDI *et al.* (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 335-338.

<sup>10</sup> W. JAMES, *The Principles of Psychology, American Science Series. Advanced Course*, New York, H. Holt, 1890.

<sup>11</sup> J.M. BALWIN, *Social and Ethical Interpretations in Mental Development, a Study in Social Psychology*, New York, Macmillan, 1897.

<sup>12</sup> Sur ces trois auteurs, voir L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 10-11 et L. SCIOLLA, « Identité » dans M. BORLANDI *et al.* (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 335.

<sup>13</sup> C.H. COOLEY, *Human Nature and the Social Order*, New York, Scribners, 1902, 413 p.

perspective, G.H. Mead a montré que l'individu prend conscience de sa propre identité par interactions sociales, car toute identité est constitutivement sociale. G.H. Mead s'oppose ainsi à la notion métaphysique d'« auto-conscience » développée par les philosophes et qui fait reposer l'identité sur un processus en constante évolution. Ainsi, selon les théories de l'interactionnisme symbolique, qui s'opposent à celles des structuralistes, « les interactions sociales, à travers des systèmes symboliques partagés ou communs, forment la conscience que l'individu a de lui-même », car elles sont une action sur autrui qui s'opère par le jeu et le langage verbal et non verbal<sup>14</sup>. À ces théories s'ajoutent celles de la psychanalytique de S. Freud qui ont introduit la notion d'identification, soit le processus par lequel l'individu développe, dès l'enfance, ses premiers liens affectifs avec une personne ou un groupe par assimilation<sup>15</sup>.

Par la suite, les interactionnistes ont développé ces théories en insistant sur l'importance des interactions sociales. D'abord introduites par H. Blumer, les théories interactionnistes considèrent que le Soi s'élabore dans son rapport à l'Autre à travers la prise de rôle. N.N. Foot et Parsons ont par la suite développé cette théorie des rôles qui considère que le processus d'identification entraîne l'acteur social à assumer un certain rôle afin de se conforme à un système de normes intériorisées lié à l'appartenance à une catégorie sociale<sup>16</sup>. C'est toutefois le sociologue R.K. Merton qui l'a popularisé en montrant que l'individu s'identifie à un groupe de référence, qu'il en soit ou non membre, en lui empruntant ses normes et ses valeurs<sup>17</sup>.

C'est n'est toutefois qu'au tournant des années 1950 que le concept d'« identité » a connu un véritable essor comme objet d'étude grâce aux travaux d'É. Erickson. Désirant dépasser les théories freudiennes, É. Erickson publie en 1950 *Enfance et société* dans lequel il s'intéresse au concept d'« identité » en montrant que la

---

<sup>14</sup> J.-C. RUANO-BORBALAN, « Introduction générale. La construction de l'identité » dans C. HALPERN et J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 14 ; L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 14-15 et p. 48-53; L. SCIOLLA, « Identité » dans M. BORLANDI *et al.* (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 335.

<sup>15</sup> L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 12-13.

<sup>16</sup> J.-C. RUANO-BORBALAN, « Introduction générale. La construction de l'identité » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 14; L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 14.

<sup>17</sup> J.-C. RUANO-BORBALAN, « Introduction générale. La construction de l'identité » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 14.

construction de l'identité est un processus évolutif qui traverse différentes phases et dont les transitions sont vécues comme des périodes de crise identitaire<sup>18</sup>. Si ces travaux ont connu certain succès auprès des psychologues, ce n'est qu'en 1963, lors de la réédition de son ouvrage, qu'il parvient à rejoindre un public plus large<sup>19</sup>.

À la même époque, certains sociologues intègrent le concept d'« identité » dans leurs travaux. En s'intéressant aux représentations sociales, É. Durkheim a montré que l'identité se construit durant l'enfance par inculcation, c'est-à-dire par le biais d'une transmission méthodique. Il développe également l'idée qu'il existe pour chaque individu un être privé et un être collectif qui appartiennent à des réalités différentes. L'être privé est constitué des traits de caractère, de l'hérédité, des souvenirs et des expériences personnelles alors que l'être collectif correspond aux croyances religieuses, aux pratiques morales, aux traditions nationales ou professionnelles et aux opinions collectives des groupes d'appartenance de l'individu. É. Durkheim a finalement souligné que l'identité collective joue un rôle prépondérant dans la construction de l'identité individuelle par l'attachement de l'individu à divers groupes sociaux, car l'identité se développe à travers des sentiments d'appartenance.

Pour sa part, M. Weber s'est opposé à cette notion d'inculcation, considérant que l'identité est la résultante d'une contrainte exercée par la société sur les individus, qu'elle est « le produit de parcours ou d'attitudes singuliers<sup>20</sup> ». Cette prise de conscience de l'impact de l'environnement social sur la construction identitaire a ouvert sur les théories des rôles et des groupes de référence.

Durant les années 1970, avec le développement de la psychologie cognitive, les études sur l'impact des relations sociales sur l'identité (individuelle et groupale) ont été marquées par les travaux sur la représentation sociale de S. Moscovici qui considère que « l'identité n'existe que dans le rapport d'un sujet (individuel ou collectif) à un *Alter* (individuel ou collectif) et vis-à-vis d'un objet (réel ou imaginaire, physique ou

---

<sup>18</sup> Selon E. Erickson, l'identité est la résultante des différentes identifications qui se développent dès l'enfance. L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 13-14.

<sup>19</sup> J.-C. RUANO-BORBALAN, « Introduction générale. La construction de l'identité » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 12-13.

<sup>20</sup> D. BENAMOUZIG, « Identité » dans R. BOUDON *et al.* (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 2003, p. 117.



social)<sup>21</sup>. » Pour S. Moscovici, l'identité, qui s'inscrit dans un environnement social et dans un contexte socio-historique et culturel, doit être considérée comme un processus plutôt que comme un produit, une fonction instable plutôt qu'une réalité substantielle<sup>22</sup>. S. Moscovici a également montré que les représentations sociales sont un guide pour l'action et les relations sociales et qu'elles déterminent les comportements adoptés tout en permettant de ramener l'inconnu au connu par l'émission d'un jugement sur l'Autre. Les représentations sociales servent ainsi à comprendre et à expliquer la réalité, à définir l'identité en offrant des repères pour l'identification, et à sauvegarder la spécificité des groupes comme l'a précisé à son tour J.-C. Arbic : « la représentation est une vision fonctionnelle du monde, qui permet à l'individu ou au groupe de donner un sens à ses conduites, et de comprendre la réalité, à travers son propre système de référence, donc de s'y adapter, de s'y définir une place<sup>23</sup>. »

Parallèlement, à partir des années 1960, les revendications de certains groupes minoritaires, en particulier aux États-Unis, pour la reconnaissance de leurs droits et de leurs spécificités identitaires ont eu une grande incidence sur la recherche. Au cours des années 1970, ce phénomène a conduit à la création de départements universitaires qui se sont spécialisés dans la recherche sur l'identité des groupes minoritaires, pensons aux afro-american studies, aux gender studies, aux women's studies, aux gay's studies, aux jewish studies, aux subaltern et aux postcolonial studies, etc. C'est également durant cette période que la notion d'identité, par sa diffusion dans l'ensemble des disciplines des sciences sociales et par son utilisation dans le politique et dans les médias, a subi son véritable éclatement<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 16.

<sup>22</sup> Sur les représentations sociales, P. MANNONI, *Les représentations sociales* (Que sais-je ?, 3329), 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2003, 128 p. ; P. MANNONI, *Images et représentations sociales, de la théorie des représentations à l'étude des images sociales*, Paris, Presses Universitaires de Grenoble, c1996, 275 p.; J.-C. ARBRIC, « Les représentations sociales : aspects théoriques » dans J.-C. ARBIC (dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 11-36; L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 91-109.

<sup>23</sup> J.-C. ARBRIC, « Les représentations sociales : aspects théoriques » dans J.-C. ARBIC (dir.), *Pratiques sociales et représentations* (Psychologie sociale), Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 13; A. MUCCHIELLI, *L'identité* (Que sais-je ?, 2288), 5<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, c2002, p. 60-61; L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 16-18.

<sup>24</sup> J.-C. RUANO-BORBALAN, « Introduction générale. La construction de l'identité » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 15.

Plusieurs historiens, influencés par les travaux de É. Durkheim et de M. Weber, ont également intégré approches sociologiques et psychologiques dans leurs recherches, ce qui a ouvert de nouveaux champs d'investigation auxquels a contribué l'école des *Annales* avec les travaux de L. Febvre et surtout ceux de M. Bloch. Dans son *Apologie pour l'histoire, ou le métier d'historien*, M. Bloch souligne d'ailleurs avec justesse « que les faits historiques sont, par essence, des faits psychologiques<sup>25</sup>. » Toutefois, c'est avec la *Nouvelle Histoire* que la recherche sur les représentations collectives a pris son véritable envol avec les travaux de P. Ariès, de M. Foucault, de G. Duby et de J. Le Goff<sup>26</sup> qui ont tenté de comprendre « l'outillage mental » en analysant les attitudes qui découlent des représentations collectives afin de reconstituer « les systèmes de représentation et les croyances du passé<sup>27</sup>. » Leurs recherches ont alors porté sur la vie et la mort, la famille, l'enfance, l'imaginaire, l'altérité, allant également sur des terrains inexplorés comme la sexualité, la folie, les déviants, les représentations du diable et du purgatoire, la vie quotidienne, les sentiments et les pulsions, etc. Cette histoire des mentalités a fait appel à l'interdisciplinarité en considérant, comme le souligne M. Foucault, que « [...] l'homme historique, c'est l'homme vivant, travaillant et parlant, tout contenu de l'Histoire quel qu'il soit relève de la psychologie, de la sociologie ou des sciences du langage<sup>28</sup>. » Ces travaux sur les représentations sociales ont ouvert la voie à ceux des identités, des interactions sociales et de la mémoire collective.

Les années 1980 et 1990 ont marqué le retour de l'acteur social dans la recherche. Influencés par le tournant constructiviste (*Constructivist turn*) et linguistique (*Linguistic turn*) de même que par les théories interactionnistes, la recherche historique, avec les travaux de précurseurs de P. Bourdieu<sup>29</sup> et d'A. Prost<sup>30</sup>, a renouvelé son approche des

---

<sup>25</sup> M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire, ou le métier d'historien* (Cahiers des annales, 3), 6<sup>e</sup> éd., Paris, A. Colin, 1967, p. 121-155.

<sup>26</sup> Sur la *Nouvelle histoire* et ses objets d'étude, voir J. LE GOFF (dir.), *La Nouvelle histoire* (Historiques), Bruxelles, Éditions Complexe, 1988, 334 p.

<sup>27</sup> P. MANNONI, *Les représentations sociales* (Que sais-je ?, 3329), 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 44.

<sup>28</sup> M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, 1966, p. 378-384. Voir également, M. VOVELLE, « Histoire et représentations » dans J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *L'histoire aujourd'hui : nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 1999, p. 45-49.

<sup>29</sup> P. BOURDIEU – J.-C. PASSERON, *Les héritiers : les étudiants et la culture* (Sens commun), Paris, Minitext, 1964, 189 p. ; P. BOURDIEU, « L'identité et la représentation, éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35 (novembre, 1980), p. 63-72 ; P. BOURDIEU, *La domination masculine* (Liber), Paris, Seuil, 1998, 142 p.

identités en « montrant le caractère historiquement constitué et évolutif des catégories de pensée et de mesure<sup>31</sup>. » Analysées comme des constructions historiques basées sur des représentations collectives élaborées par les acteurs sociaux (individuels ou collectifs) dans un contexte donné, les catégories et les identités sociales sont alors considérées comme des constructions discursives.

La recherche en Antiquité n'a pas échappé à cet intérêt pour les approches sociologiques et psychologiques, voire psychosociologiques. Les travaux de J.-P. Vernant<sup>32</sup>, de P. Veyne<sup>33</sup>, de M. Meslin<sup>34</sup> et de J. Bayet<sup>35</sup> ont pavé la voie à une série d'études sur les différentes formes d'identité et de mémoire régionales, politiques, culturelles, religieuses, etc.<sup>36</sup>. Dans son ouvrage, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'Autre en Grèce ancienne*, J.-P. Vernant a intégré les concepts et théories sociologiques, anthropologiques et psychologiques à l'histoire des mentalités. Pour J.-P. Vernant, le problème était de savoir : « comment est fabriqué de l'intérieur l'homme grec? Comment fonctionne-t-il mentalement, intellectuellement, quelles sont

---

<sup>30</sup> A. PROST, *Les anciens combattants (1914-1939)* (Archive, 69), Paris, Gallimard, 1977, 246 p. ; A. PROST, « Où va l'histoire sociale ? », *Le mouvement social*, 174 (janvier-mars, 1996), p. 15-22.

<sup>31</sup> N. MARIOT – P. OLIVERA, « Constructivisme » dans C. DELACROIX et al. (dir.), *Historiographies*. Tome I. *Concepts et débats* (Folio. Histoire, 179), Paris, Gallimard, 2010, p. 708.

<sup>32</sup> J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'Autre en Grèce ancienne* (Bibliothèque des histoires), Paris, Gallimard, 1989, 232 p. Soulignons également l'ouvrage de P. VEYNE, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, F. Maspero, 1971, 2 vol.

<sup>33</sup> P. VEYNE, *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique* (Univers historique), Paris, Seuil, 1976, 799 p.; P. VEYNE, « Humanitas : les Romains et les Autres » dans A. GIARDINA (dir.), *L'homme romain* (Univers historique), Paris, Seuil, 1992, p. 421-453.

<sup>34</sup> M. MESLIN, *L'homme romain : des origines au I<sup>er</sup> siècle de notre ère. Essai d'anthropologie* (Temps et les hommes), Paris, Hachette, 1978, 296 p.

<sup>35</sup> J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Bibliothèque historique), Paris, Payot, 1957, 334 p.

<sup>36</sup> À titre d'exemple, mentionnons les ouvrages suivants : D. ROMAN – Y. ROMAN, *Rome, l'identité romaine et la culture hellénistique (218 – 31 av. J.-C.)* (Regards sur l'histoire. Histoire ancienne, 94), Paris, Sedes, c1994, 347 p.; C. MÜLLER – F. PROST (dir.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique : études réunies par Christel Müller et Francis Prost en l'honneur de Francis Croissant* (Publication de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale, 69), Paris, Publication de la Sorbonne, 2002, 400 p.; P. ROCHETTE, « Grecs, Romains et Barbares : à la recherche de l'identité ethnique et linguistique des Grecs et des Romains », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 75, 1 (1997), p. 37-57; E. CIZEK, « L'image de l'Autre et les mentalités romaines du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère », *Latomus*, 48 (1989), p. 360-371; R. MILES (éd.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, Londres, New York, Routledge, 1999, 252 p.; C. BORELLO – A. POLLINI (dir.), *Questions d'appartenance - Les identités de l'Antiquité à nos jours* (Universités. Histoire), Paris, éditions Orizons, 2015, 314 p.; E. RÉBILLARD, *Les chrétiens dans l'Antiquité tardive et leurs identités multiples. Afrique du Nord, 200-450 après J.-C.* (Histoire), trad. de l'anglais par A. HASNAOUI, Paris, Belles Lettres, 2014, 235 p.

ses émotions, sa représentation de l'espace, du temps, de lui-même, d'autrui<sup>37</sup>? » Depuis ces travaux fondateurs, la recherche sur les identités et les représentations sociales dans l'Antiquité occupe une part de plus en plus importante dans l'historiographie. Cependant, malgré les nombreuses publications sur les questions identitaires, le concept d'identité demeure souvent mal intégré dans la recherche, comme le souligne avec virulence, mais justesse, S.C. Mimouni :

Depuis une vingtaine d'années, voire plus, les travaux sur les identités religieuses dans l'Antiquité gréco-romaine, à l'époque classique ou à l'époque tardive, paraissent à un rythme soutenu : ils portent autant sur le judaïsme que sur le christianisme, voire sur les deux ensembles – selon une tendance devenue actuellement plus ou moins générale. Sans compter qu'il est souvent question d'identité dans le titre de certains ouvrages, par ailleurs excellents, mais pas nécessairement dans leur contenu, et même dans des livres publiés en « hommage »<sup>38</sup>.

Ainsi, pour reprendre les mots de C. Halpern, l'identité est « devenue incontournable aussi bien dans les recherches sur l'immigration, le nationalisme, la religion ou les *gender studies* que dans les travaux sur l'ethnicité<sup>39</sup> ». Toutefois, en tant que champ de recherche, « l'histoire des identités » mériterait une sérieuse réflexion à la fois méthodologique et épistémologique, mais à notre connaissance, cette dernière demeure à écrire.

En effet, bien que les questions identitaires occupent une place notoire dans la recherche, il faut déplorer l'absence de réflexion historiographique sur cette thématique qui est souvent incluse dans l'histoire des mentalités, dans l'histoire sociale, dans l'histoire culturelle ou dans les *genders studies*. Signe d'une autre époque, il est aisé de comprendre que des ouvrages méthodologiques et épistémologiques comme ceux de P. Veyne<sup>40</sup> et d'H.-I. Marrou<sup>41</sup> n'accordent pas de section particulière aux questions

---

<sup>37</sup> D. GUTTMAN, « À la recherche de l'homme grec. Entretien avec Jean-Pierre Vernant » dans J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *L'histoire aujourd'hui : nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 1999, p. 321.

<sup>38</sup> S.C. MIMOUNI, « Les identités religieuses dans l'Antiquité classique et tardive : remarques et réflexions sur une question en discussion » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 485.

<sup>39</sup> J.-C. RUANO-BORBALAN, « Introduction générale. La construction de l'identité » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 16.

<sup>40</sup> P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire : suivi de Foucault révolutionne l'histoire* (Points – Histoire, 40), Paris, Seuil, 1979, 242 p.

identitaires. Cependant, il est plus difficile de comprendre pourquoi ceux de M. de Certeau<sup>42</sup>, d'A. Prost<sup>43</sup>, de J.-C. Ruano-Borbalan<sup>44</sup> et de C. Delacroix (et *al.*)<sup>45</sup>, n'y consacrent aucune section particulière. Certes, il existe des réflexions historiographiques qui abordent une dimension précise de l'identité, comme l'identité ethnique, mais aucune ne fait une réflexion plus large sur une *histoire des identités*.

Néanmoins, malgré la diversité des objets d'étude, des champs de recherches et des disciplines concernées, certains constats se dégagent de l'évolution de la recherche sur la question de l'identité. L'identité (individuelle ou collective) peut être considérée comme une articulation entre un processus évolutif et dynamique de socialisation, en constante formation et modification, et une structure stable reposant sur un besoin de permanence et de continuité. G. Filoramo présente ainsi l'identité religieuse comme étant en « continuelle redéfinition et renégociation<sup>46</sup> ». Ainsi, malgré les variations qu'elle subit par l'influence des interactions et des représentations sociales, l'identité n'existe que si elle s'inscrit sur un *continuum* (réel ou fictif / construit) relativement stable qui lui assure son unité. Rappelons que pour J.-F. Bayart, ce sont les fictions historiques créées par un groupe qui leur permettent d'assurer cette continuité en minimisant les variations qui ont engendré une certaine transformation de leur identité<sup>47</sup>. Lorsque les variations sont insérées à l'intérieur de ce *continuum*, l'identité est préservée, mais, lorsqu'elles sont perçues comme des ruptures, cela conduit souvent à une crise identitaire qui ouvre sur une transformation identitaire<sup>48</sup>.

L'identité est également relative « au contexte socio-historique, aux circonstances particulières (lieux, moments), aux rôles sociaux, aux relations liées par les différents

---

<sup>41</sup> H.-I. MARROU, *De la connaissance historique* (Esprit. La condition humaine), Paris, Seuil, 1966, 317 p.

<sup>42</sup> M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire* (Folio. Histoire, 115), Paris, Gallimard, 2007, 527 p.

<sup>43</sup> A. PROST, *Douze leçons sur l'histoire. Édition augmentée* (Point. Histoire 225), Paris, Seuil, 2010, 379 p.

<sup>44</sup> J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *L'histoire aujourd'hui : nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 1999, 473 p.

<sup>45</sup> C. DELACROIX et *al.* (dir.), *Historiographies. Concepts et débats* (Folio. Histoire, 179), Paris, Gallimard, 2010, 2 vol.)

<sup>46</sup> G. FILORAMO, *Qu'est-ce que la religion ? Thèmes, méthodes problèmes* (Initiation), trad. française de N. LUCAS, Paris, Cerf, 2007, p. 21.

<sup>47</sup> J.-F. BAYART, *L'illusion identitaire* (L'espace politique), Paris, Fayard, 1996, 306 p.

<sup>48</sup> A. MUCCHIELLI, *L'identité* (Que sais-je ?, 2288), 5<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, c2002, p. 71-72.

sujets<sup>49</sup>. » Pour P. Tap, « comprendre l'identité, c'est donc mettre à jour les processus qui en organisent la construction historique, la mise en question, la perte ou la réappropriation<sup>50</sup>. » Elle peut donc être comprise comme une construction propre à un contexte sociohistorique particulier qui lui fournit les modèles de référence et qui structure sa constante redéfinition. La définition identitaire a également des implications au niveau sociétal comme le précise S.C. Mimouni : « toute définition identitaire se réalise sur le monde imaginaire et ne repose pas nécessairement sur une réalité : il n'empêche qu'elle a des répercussions d'ordre politique, économique et social qui ne sont pas négligeables et conditionnent l'avenir des personnes concernées<sup>51</sup>. »

Construction sociale et historique, l'identité n'est toutefois accessible qu'à travers les discours que les acteurs sociaux en font, peu importe la forme qu'ils peuvent prendre. Ainsi, comme le souligne W. Pohl, « s'il est vrai que les identités ne sont pas des données objectives, mais des constructions sociales et culturelles, c'est aussi par l'écrit que ces constructions se sont achevées et communiquées. L'identité s'esquisse, se propose, se débat, se nie et se diffuse par le biais de texte<sup>52</sup>. » Par conséquent, « langage et représentation sont des dimensions, et peut-être les plus importantes, sur lesquelles s'édifient les identités collectives. Car c'est dans le discours que le groupe trouve une formulation de son unité et une image de son identité, par différenciation avec d'autres groupes<sup>53</sup>. »

Cette construction discursive, élaborée à partir des représentations sociales du Soi et de l'Autre, varie en fonction des contextes d'énonciation, se répercute dans la réalité vécue des acteurs sociaux et répond principalement à deux besoins identitaires : le besoin d'identification, permettant aux acteurs sociaux de se reconnaître et d'être

---

<sup>49</sup> L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 8.

<sup>50</sup> P. TAP, « Identité. 2. Psychologie » dans G. ANNOSCIA (dir.), *Encyclopaedia Universalis*. Tome 11, Nouvelle éd., Paris, Encyclopaedia Universalis, 2002, p. 791.

<sup>51</sup> S.C. MIMOUNI, « Les identités religieuses dans l'Antiquité classique et tardive : remarques et réflexions sur une question en discussion » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 489.

<sup>52</sup> W. POHL, « Nouvelles identités ethniques entre Antiquité et Haut Moyen Âge » dans V. GAZEAU – P. BAUDUIN – Y. MODERAN (dir.), *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)* (Tables rondes du CRAHM), Caen, Publications du Crahm, 2008, p. 23-33.

<sup>53</sup> J.-R. LAMIRAL – E.-M. LIPIANSKY, *La communication interculturelle* (Bibliothèque européenne des sciences de l'éducation), Paris, Armand Colin, 1989, p. 95.

reconnus, et celui de différenciation, permettant de se distinguer de l'Autre en portant sur lui un jugement souvent stéréotypé et qui permet d'affirmer sa propre unicité.

L'identité ne se construit donc pas seulement dans un rapport à Soi, mais également dans un rapport à l'Autre, rapport majoritairement compétitif, mais pas nécessairement polémique. « On ne peut en effet entrevoir son identité que difficilement, et non pas tant par un “ travail personnel ” que par des comparaisons systématiques avec d'autres individus, d'autres milieux, cultures ou sous-cultures<sup>54</sup>. » Ainsi, comme le souligne D. Oberlé, « les caractéristiques du groupe, ses finalités, ses enjeux n'acquièrent de signification que dans la confrontation avec d'autres groupes et les évaluations qui en découlent<sup>55</sup>. » L'identité est ainsi indissociable de la différence, car elle est façonnée par la représentation de Soi et par la perception de l'Autre, et trouve sa concrétisation dans la réalité vécue à travers la catégorisation sociale.

Le concept d'identité s'avère donc précieux pour analyser les structures mentales qui orientent le fonctionnement d'un groupe ou d'une société. La recherche effectuée sur la question des identités dans l'Antiquité au cours des vingt dernières années a montré la pertinence de ce concept pour comprendre les sociétés anciennes et les divers groupes qui les composent<sup>56</sup>. Avant d'aborder concrètement l'application des théories identitaires dans l'Antiquité, nous nous arrêterons un instant sur la question des rencontres interculturelles, car, nous l'avons souligné, l'identité se construit toujours dans un rapport entre le Soi et l'Autre.

---

<sup>54</sup> P. MOESSINGER, *Le jeu de l'identité* (Le sociologue), Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 102.

<sup>55</sup> D. OBERLE, « Vivre ensemble. Le groupe en psychologie sociale » dans C. HALPERN –J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 123.

<sup>56</sup> Voir les remarques introductives de É. RÉBILLARD, *Les chrétiens dans l'Antiquité tardive et leurs identités multiples. Afrique du Nord, 200-450 après J.-C.* (Histoire), trad. de l'anglais par A. HASNAOUI, Paris, Belles Lettres, 2014, p. 11-23.

## B. Les rencontres interculturelles et leurs impacts sur les processus de construction identitaire<sup>57</sup>

À travers les siècles, les sociétés/collectivités ont développé une multitude de traditions, c'est-à-dire des « [modes] de conservation d'un capital culturel<sup>58</sup> » qui constituent des balises identitaires permettant d'encadrer de manière plus ou moins rigide leur fonctionnement. Tout comme les sociétés/collectivités qui les portent, ces traditions se transforment. Aucune tradition ne se transmet de manière pure et inchangée, car elle subit toujours des influences internes et externes qui conduisent à sa transformation et à son adaptation. Sa survie dépend d'ailleurs de son degré d'adaptabilité à la réalité vécue de ceux qui la portent et de la société dans laquelle elle s'enracine. Sur une période de temps plus ou moins étendue, toute tradition est donc appelée à connaître « une série de réinterprétations possibles qui, en retour, la maintiennent, la consolident, l'actualisent ou la renouvellent<sup>59</sup>. » De plus, il convient de concevoir la culture traditionnelle d'une société/collectivité comme l'« ensemble des systèmes de significations propres à un groupe ou à un sous-groupe, systèmes qu'on pourrait étudier isolément les uns des autres, mais qui sont toujours en relation les uns aux autres<sup>60</sup>. » Dans cette perspective, l'approche « [interculturelle] définit moins un champ comparatif où il s'agirait de mettre en regard deux objets, qu'un champ interactif où l'on s'interroge sur les relations qui s'instaurent entre groupes culturellement identifiés<sup>61</sup>. »

L'approche interculturelle a montré le rôle déterminant que jouent les rencontres interculturelles sur la transformation des traditions des sociétés/collectivités en contact, que celle-ci se réalise librement ou qu'elle soit imposée par la contrainte sur la base de rapports de force inégalitaire. En effet, les sociétés/collectivités, tout comme les

---

<sup>57</sup> Une première version de cette section fut rédigée et présentée en collaboration avec M. Chantal dans le cadre d'un séminaire interuniversitaire dispensé à l'Université Laval. Nous la remercions de nous avoir permis d'intégrer cette réflexion, revue et augmentée par nos soins, en raison de sa pertinence pour notre étude.

<sup>58</sup> M. LAKEHAL, « États, régimes politiques et vie publique. Art. Tradition » dans M. LAKEHAL (dir.), *Dictionnaire de culture générale*, Paris, Vuibert, 2003, p. 358.

<sup>59</sup> D. LAGOUTTE, « Art et société. Art. Tradition » dans M. LAKEHAL (dir.), *Dictionnaire de culture générale*, Paris, Vuibert, 2003, p. 198.

<sup>60</sup> G. VIGNAUX – K. FALL – L. TURGEON, « Les recherches interculturelles : héritages conceptuels et nouveaux enjeux » dans K. FALL – L. TURGEON (dir.), *Champ multiculturel, transactions interculturelles, des théories, des pratiques, des analyses*, Paris – Montréal, L'Harmattan, c1998, p. 62.

<sup>61</sup> J.-R. LAMIRAL – E.-M. LIPIANSKY, *La communication interculturelle* (Bibliothèque européenne des sciences de l'éducation), Paris, Armand Colin, 1989, p. 10.



individus, n'existent jamais en vase clôt et durant leur cycle d'existence, elles sont appelées à avoir de multiples rencontres avec l'altérité, une ou plurielle, qui se réalisent par contacts directs ou indirects, synchroniques ou diachroniques, matériels ou immatériels. Ces rencontres avec l'altérité peuvent engendrer dans les sociétés/collectivités en contact des situations de tensions plus ou moins importantes et ouvrir sur des remises en question de leurs traditions respectives. Ces situations de tensions sont d'autant plus déstabilisantes lorsque les rencontres s'effectuent entre des sociétés/collectivités porteuses de traditions qui reposent sur des vérités éloignées, voire diamétralement opposées, car les transformations qui en découlent ont des incidences considérables sur leur système culturel respectif et provoquent un véritable choc des cultures. Il faut toutefois rappeler « [qu'il] n'y a jamais de cultures en contact, mais des individus porteurs de cultures différentes et donc en interrelation avec des réseaux complexes de communication, de domination-subordination ou d'échanges égaux et qui appartiennent à des [sociétés] qui ont des règles d'action, des normes et une organisation<sup>62</sup>. »

Parmi les concepts privilégiés en sciences des religions pour décrire les phénomènes de rencontres interculturelles qui se situent au niveau des traditions religieuses, celui de « syncrétisme » a connu un vaste retentissement, notamment depuis les années 1960 avec l'étude des nouveaux mouvements et phénomènes religieux<sup>63</sup>. Cependant, il s'est avéré inadéquat en raison de la conception péjorative qui lui est sous-jacente. En s'intéressant davantage aux résultats des rencontres interculturelles qu'aux processus complexes conduisant aux transformations, voire aux innovations religieuses, les études sur le syncrétisme ont considéré les influences interculturelles comme un pervertissement de la pureté et de l'authenticité de cultures originelles. La recherche a toutefois montré qu'en réalité, une culture ou une tradition pure et exempte d'influences externes n'existe que dans une conception mythique et exclusiviste qu'on s'en fait. Si les historiens ont ensuite désigné par « syncrétisme religieux » le résultat

---

<sup>62</sup> G. VIGNAUX – K. FALL – L. TURGEON, « Les recherches interculturelles : héritages conceptuels et nouveaux enjeux » dans K. FALL – L. TURGEON (dir.), *Champ multiculturel, transactions interculturelles, des théories, des pratiques, des analyses*, Paris – Montréal, L'Harmattan, c1998, p. 82.

<sup>63</sup> Il a récemment été de nouveau invoqué dans une réflexion de R. Burnet sur les origines du christianisme ancien. R. BURNET, « Le christianisme est-il un judaïsme syncrétique ? Judaïsme, christianisme et paganisme dans les deux premiers siècles », dans *Syncrétisme : échec ou promesse d'inculturation ? Actes du colloque Omnes Gentes de Louvain-la-Neuve (octobre 2012)*, p. 3 (à paraître) [en ligne], [https://www.academia.edu/3171256/Le\\_christianisme\\_est-il\\_un\\_judaïsme\\_syncrétique](https://www.academia.edu/3171256/Le_christianisme_est-il_un_judaïsme_syncrétique), page consultée le 1<sup>er</sup> août 2014.

d'une pluralité de phénomènes interculturels, le seul constat possible, c'est que toute tradition religieuse est le résultat d'une série de syncrétismes. Ainsi, en appliquant ce concept à une hétérogénéité de phénomènes interculturels, sa valeur heuristique, malgré les tentatives récentes de redéfinition, s'en trouve irrémédiablement limitée et son application restreinte à une exploration historico-comparative d'influences réciproques<sup>64</sup>.

Par la suite, la recherche s'est tournée vers le concept d'« acculturation » qui a été décliné en nuances diverses : « déculturation », « transculturation », « interculturation », « enculturation », etc. On s'arrêtera plus longuement sur le premier et on se contentera de résumer ses déclinaisons. Introduit par l'anthropologie américaine, mais développé par la sociologie et par la psychologie sociale, le concept d'« acculturation » a d'abord désigné les contacts entre sociétés « civilisées » et « primitives », entre la culture européenne et la culture autochtone. L'acculturation se correspondait ainsi à l'« ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact continu et direct entre des groupes d'individus de cultures différentes et qui entraînent des changements dans les modèles (*patterns*) culturels initiaux de l'un ou des deux groupes<sup>65</sup>. » Ainsi, dans leur article fondateur, R. Redfield, R. Linton et M.J. Herskovits, ont précisé que l'acculturation « comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups<sup>66</sup>. » L'acculturation se traduit encore une fois, pour les cultures en contact, par des échanges, des emprunts et des réinterprétations qui provoquent « un changement dans l'un des deux systèmes concernés : les relations peuvent être asymétriques provoquant la

---

<sup>64</sup> Sur la notion de syncrétisme religieux, on lira à profit les réflexions d'A. COUTURE, « Syncrétisme, ésotérisme et Nouvel Âge », *Ouverture*, automne (1999), p. 5-8; F. GRAF, « Syncretism (Further Considerations) » dans L. JONES (éd.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 13, 2<sup>e</sup> éd., Détroit, Macmillan Reference USA, 2005, p. 8934-8938; A. MARY, « Syncrétisme » dans R. AZRIA – D. HERVIEU-LEGER (dir.), *Dictionnaire des faits religieux* (Quadrige, Dicos poche), 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 1197-1202; J. RIES, « Syncrétisme (Essai d'approche méthodologique) » dans P. POUPARD (dir.), *Dictionnaire des religions*, 3<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 1950-1951.

<sup>65</sup> D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales* (Repère, 205), 3<sup>e</sup> édition, Paris, Éditions La Découverte, 2004, p. 53.

<sup>66</sup> R. REDFIELD – R. LINTON – M.J. HERSKOVITS dans le « *Mémorandum for the study of acculturation* », *American Anthropologist*, 38, 1 (1936), p. 149 cité par D. CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales* (Repère, 205), 3<sup>e</sup> édition, Paris, Éditions La Découverte, 2004, p. 53.

domination de l'une sur l'autre ou plus ou moins réciproques<sup>67</sup>. » Selon C. Camilleri, cinq paramètres permettent de saisir les processus d'acculturation : son origine, sa vitesse, son étendue, sa profondeur, sa fiabilité<sup>68</sup>.

Ce concept a également rencontré diverses limites et de nombreuses critiques. D'une part, il a d'abord reposé sur une compréhension péjorative et hiérarchique de ces contacts qui ont alors été présentés comme une aliénation inconsciente des cultures en présence. D'autre part, les chercheurs ont majoritairement appréhendé l'acculturation comme un phénomène unilatéral qui entraîne la transformation des cultures « dominées » au contact des cultures « dominantes ». Les études récentes ont plutôt montré que l'acculturation s'établit à travers des relations de réciprocité entre les cultures et les groupes en contact. Finalement, le concept d'acculturation est apparu limitatif pour analyser la complexité et les diversités des phénomènes de contacts entre cultures, car il fait souvent abstraction de certains mécanismes interculturels, notamment en ce qui a trait aux contacts indirects qui influent également sur les cultures collectives et sociétales, car les messages qu'émettent les cultures en contact suffisent à eux seuls à provoquer un changement culturel<sup>69</sup>.

Contrairement à l'acculturation, la déculturation se définit comme le phénomène par lequel « le groupe culturel perd des éléments de son système culturel, ce qui va de pair avec la perte de conduites typiques, habitudes et traditions<sup>70</sup>. » La transculturation se définit alors le « passage d'un système culturel à un autre <sup>71</sup> » et l'enculturation comme le « processus par lequel [on] reçoit et assimile la culture du

---

<sup>67</sup> C. CAMILLERI, « La culture et l'identité culturelle : champ notionnel et devenir » dans C. CAMILLERI – M. COHEN-EMERIQUE (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel* (Espaces interculturels), Paris, L'Harmattan, c1989, p. 29.

<sup>68</sup> C. CAMILLERI, « La culture et l'identité culturelle : champ notionnel et devenir » dans C. CAMILLERI – M. COHEN-EMERIQUE (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel* (Espaces interculturels), Paris, L'Harmattan, c1989, p. 29-30.

<sup>69</sup> C. CAMILLERI, « La culture et l'identité culturelle : champ notionnel et devenir » dans C. CAMILLERI – M. COHEN-EMERIQUE (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel* (Espaces interculturels), Paris, L'Harmattan, c1989, p. 29.

<sup>70</sup> A. MUCCHIELLI, *L'identité* (Que sais-je ?, 2288), 5<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, c2002, p. 113.

<sup>71</sup> A. MUCCHIELLI, *L'identité* (Que sais-je ?, 2288), 5<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, c2002, p. 113.

milieu auquel il appartient<sup>72</sup>. » C. Camilleri précise que l'enculturation recouvre « l'ensemble des processus conduisant à l'appropriation par l'individu de la culture de son groupe » qui « ne représente qu'un aspect et qu'une partie du processus de socialisation<sup>73</sup>. »

Dans une autre perspective, on a tenté de définir les phénomènes de rencontres interculturelles par le concept de « métissage » qui trouve ses origines théoriques dans le domaine de la biologie avant d'être repris par les anthropologues et les historiens du début du siècle dernier. Ces derniers en ont d'abord fait usage sur le plan d'une typologie raciale de l'espèce humaine avant de l'étendre à la culture en général. Ce concept allait à son tour se positionner au niveau d'une « opposition entre une pureté initiale et le mélange qui la remet en cause » par aliénation<sup>74</sup>. Rejetant l'idée d'une culture qui ne devrait rien aux autres, toute culture étant « métissée », ce concept s'est rapidement ouvert sur un paradoxe insoluble : comment penser ce mélange des cultures s'il n'existait pas au départ d'éléments bien séparés et originaux et si toute culture n'est que métissage, le processus est alors irréversible et donc il n'y aurait plus, dans un avenir rapproché, rien à mélanger en raison de la multiplication des contacts entre cultures diverses, créant par le fait même une homogénéisation des cultures<sup>75</sup>. Or, en faisant ainsi fi des héritages culturels et des identités collectives, ce concept demeure également flou et sa contribution se limite encore une fois au constat que les échanges interculturels ont toujours existé et qu'ils continueront à exister tout en demeurant dans l'ordre d'une opposition entre pureté originelle et mélanges aliénateurs<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> G. VIGNAUX – K. FALL – L. TURGEON, « Les recherches interculturelles : héritages conceptuels et nouveaux enjeux » dans K. FALL – L. TURGEON (dir.), *Champ multiculturel, transactions interculturelles, des théories, des pratiques, des analyses*, Paris – Montréal, L'Harmattan, c1998, p. 81. A. MUCCHIELLI, *L'identité* (Que sais-je ?, 2288), 5<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, c2002, p. 81-83; D. BENAMOUZIG, « Identité » dans R. BOUDON *et al.* (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 2003, p. 117.

<sup>73</sup> C. CAMILLERI, « La culture et l'identité culturelle : champ notionnel et devenir » dans C. CAMILLERI – M. COHEN-EMERIQUE (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel* (Espaces interculturels), Paris, L'Harmattan, c1989, p. 28.

<sup>74</sup> J. BENOIST, « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives », *Études créoles*, XIX, 1 (1996), p. 12 (la pagination correspond à celle de l'article consultable en ligne, [http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoist\\_jean/Metissage\\_syncrétisme\\_creolisation/Metissage\\_syncrétisme\\_creolisation.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoist_jean/Metissage_syncrétisme_creolisation/Metissage_syncrétisme_creolisation.pdf), page consultée le 15 janvier 2015, et non à la version papier).

<sup>75</sup> N. JOURNET, « Métissage » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 254.

<sup>76</sup> F. LAPLATINE, « Métissage » dans A. AKOUN – P. ANSART (dir.), *Dictionnaire de sociologie* (Dictionnaires Le Robert / Seuil), Paris, Le Robert – Seuil, 1999, p. 339-340. Voir également les propos de L. TURGEON, *Patrimoines métissés : contextes coloniaux et postcoloniaux*. Paris – Sainte-Foy, Éditions de la Maison des sciences de l'homme – Presses de l'Université Laval, 2003, p. 189-201.

Les études interculturelles qui ont émergé à la fin des années 1960 et qui se sont développées dans les années 1970 et 1980 se sont articulées, d'une part, autour des questionnements et des revendications des identités minoritaires, rejoignant ainsi les études identitaires que nous avons mentionnées, puis, d'autre part, autour du courant des postcolonial, des cultural studies et surtout les subaltern studies qui se sont particulièrement intéressés aux phénomènes de rencontres interculturelles en situation de colonisation. Le courant historiographique des subaltern studies s'est « développé au début des années 1980 autour d'historiens indiens. D'inspiration marxiste, fortement influencé par la pensée d'A. Gramsci, il se donnait pour but d'écrire une autre histoire de l'Empire britannique des Indes orientales, attentive aux multiples mouvements de révolte et de résistance des classes populaires et paysannes passés sous silence par une histoire officielle attribuant tout le mérite de l'indépendance aux classes sociales supérieures éclairées<sup>77</sup>. » Abordant la question des identités en contexte colonial, l'approche postcolonialiste d'E.W. Saïd<sup>78</sup> et d'H.K. Bhabha<sup>79</sup> a ouvert la voie à une série d'études sur les processus de construction identitaire en situation interculturelle. H.K. Bhabha a notamment insisté sur le fait que les identités culturelles « ne se développent pas dans l'espace binaire d'un face-à-face entre totalités symboliques qu'on pourrait décrire "à l'état pur", mais dans ce qu'il appelle le "troisième espace d'énonciation", celui de l'hybridité intrinsèque des cultures<sup>80</sup>. »

Actuellement, les rencontres interculturelles sont abordées dans une perspective de rapports et d'influences bilatéraux entre dominants-dominés / centre-périphérie, car, pour les postcolonialistes, autant les colonisés que les colonisateurs ressortent transformés de leur(s) rencontre(s)<sup>81</sup>. Développée et théorisée d'abord par les littéraires avant d'être reprise par les sciences de l'Homme, l'approche postcolonialiste part donc

<sup>77</sup> B. COLLIGNON, « Note sur les fondements des *postcolonial studies* », *EchoGéo*, 1 (2007) [En ligne], <http://echogeo.revues.org/2089>, page consultée le 16 mars 2011. Ce courant s'est peu à peu intégré à celui des *postcolonial studies* au tournant des années '80.

<sup>78</sup> E.W. SAÏD, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, préf. de T. TODOROV, trad. de l'anglais par C. MALAMOUD, Paris, Seuil, 1980, 392 p.

<sup>79</sup> H.K. BHABHA, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994, 285 p.

<sup>80</sup> J. POUCHEPADASS, « *Subaltern et Postcolonial Studies* », dans C. DELACROIX et al. (dir.), *Historiographies*. Tome I. *Concepts et débats* (Folio. Histoire, 179), Paris, Gallimard, 2010, p. 641.

<sup>81</sup> J.-C. RUANO-BORBALAN, « Introduction générale. La construction de l'identité » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 15-16. Sur la dynamique centre-périphérie, voir R. HESS, *Centre et périphérie* (Ethnosociologie), 2<sup>e</sup> éd., Paris, Anthropos, 2001, 238 p.; J.M. ROWLANDS, « Centre and Periphery : a Review of the Concept » dans J.M. ROWLAND – M.T. LARSEN – K. KRISTIANSEN (éd.), *Centre and Periphery in the Ancient World* (New directions in archaeology), Cambridge – New York, Cambridge University Press, 1987, p. 1-11.

du postulat que les cultures ne sont jamais pures et qu'aucune culture ne peut être valorisée par rapport à une autre. Cette approche a permis de dépasser certaines limites du concept d'« acculturation » tout en favorisant les réflexions sur les rapports de « colonialité » et sur les processus interculturels enclenchés par la rencontre entre le Soi et l'Autre<sup>82</sup>. Les perspectives postcolonialistes ont fortement influencé les travaux de D. Boyarin sur dans son étude sur la construction de discours de légitimation qui tentent d'ériger des frontières fixes et imperméables entre le « judaïsme » et le « christianisme »<sup>83</sup>.

Le concept d'« appropriation culturelle », qui a été à son tour décliné en « désappropriation » et « réappropriation », s'inspire des théories postcoloniales est émergé. Les prémices de la réflexion autour de ce concept remontent aux études sur les processus d'intégration de l'immigration dans les sociétés d'accueil inaugurées par l'École de Chicago qui avait d'abord fait sien le concept d'« acculturation ». C'est toutefois dans un article de M. Mauss<sup>84</sup> que nous retrouvons une véritable réflexion sur le concept d'« appropriation culturelle ». Dans les années 1980 et 1990, la recherche a tenté d'élargir la théorie de cet auteur en apportant une réflexion plus critique sur des phénomènes qui sont définitivement plus complexes que ceux que décrivaient les études sur l'« acculturation culturelle » : le courant postcolonialiste était alors en plein essor. Ce courant historiographique a montré que lorsque des cultures différentes se rencontrent, la nature des relations et les réactions sont difficiles à prévoir. Si ces rencontres peuvent s'effectuer par contacts directs ou indirects, synchroniques ou diachroniques, matériels ou immatériels, elles doivent également être comprises comme des phénomènes interactifs à travers lesquels les cultures se transforment. Ces transformations se situent alors à l'intérieur de zones de contact chargées de tensions qui deviennent par le fait même des zones de création, d'adaptation, d'interprétation ou de réinterprétation donnant souvent lieu à la création de tierces cultures. Pour

---

<sup>82</sup> Sur ces courants, voir J. POUCHEPADASS, « *Subaltern et Postcolonial Studies* » dans C. DELACROIX et al. (dir.), *Historiographies*. Tome I. *Concepts et débats* (Folio. Histoire, 179), Paris, Gallimard, 2010, p. 636-646.

<sup>83</sup> D. BOYARIN, *Border Line. The Partition of Judeo-Christianity* (Divinations), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 13-22.

<sup>84</sup> M. MAUSS, « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année Sociologique*, seconde série, 1 (1923-1924), p. 30-186. Repris dans M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*. Recueil de textes, préface de C. LEVI-STRAUSS, Paris, Presses Universitaires de France, (1950), 1991, p. 143-279 cité par L. TURGEON, *Patrimoines métissés : contextes coloniaux et postcoloniaux*. Paris – Sainte-Foy, Éditions de la Maison des sciences de l'homme – Presses de l'Université Laval, 2003, p. 24.

L. Turgeon, ces espaces de contacts sont donc des « [lieux] où se déploient des stratégies identitaires<sup>85</sup>. »

Cependant, les processus d'appropriation culturelle, qui influent de manière plus ou moins profonde sur les cultures en présence, ne sont ni irréversibles, ni définitifs. En effet, ce qui a été approprié peut, pour diverses raisons, faire l'objet d'une désappropriation, c'est-à-dire d'une répudiation consciente d'éléments provenant d'une culture autre, mais intégrés à sa propre culture, tout comme ce qui a été perdu peut être réapproprié par une volonté consciente de refaire sien des éléments culturels dont on se sent héritier, mais qui ont été perdus ou délaissés au cours du processus d'appropriation culturelle<sup>86</sup>.

### C. Quelques remarques conclusives sur le concept d'« identité » et sur la dynamique des processus de construction identitaire

Ce survol historiographique, épistémologique et méthodologique permet de dégager plusieurs constats. Premièrement, que l'identité n'est pas une structure fixe et stable, mais « comme le résultat d'un processus lent et graduel de socialisation<sup>87</sup> » qui s'exprime à différents niveaux (individus, groupes, collectivité, ethnie, société, etc.) et qui est en « constante transformation car elle dépend des contextes de référence (social, politique, économique, religieux, etc.) dans lesquels elle existe et qui inlassablement se modifient et évoluent dans le temps<sup>88</sup>. » Ainsi, l'identité doit être considérée comme un processus évolutif qui n'est saisissable qu'à une période  $t$  donnée, ce qui implique de bien circonscrire dans le temps l'identité étudiée, mais qu'il est possible d'en percevoir les modulations par une approche diachronique : ainsi, l'identité en  $t^1$  est différente de celle en  $t^2$ , bien que les deux s'inscrivent sur un même *continuum*. Deuxièmement, que l'identité s'inscrit dans un environnement social et culturel qui influence son processus de construction. Il convient donc de bien circonscrire le contexte socio-historique dans lequel s'inscrit le processus de construction identitaire d'une société/collectivité.

---

<sup>85</sup> L. TURGEON, *Patrimoines métissés : contextes coloniaux et postcoloniaux*. Paris – Sainte-Foy, Éditions de la Maison des sciences de l'homme – Presses de l'Université Laval, 2003, p. 24.

<sup>86</sup> Nous remercions L. Turgeon pour ces précieuses remarques sur ces questions.

<sup>87</sup> L. SCIOLLA, « Identité » dans M. BORLANDI *et al.* (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 336.

<sup>88</sup> A. MUCCHIELLI, *L'identité* (Que sais-je ?, 2288), 5<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, c2002, p. 12.

Troisièmement, que les processus de construction identitaires sont dynamiques et interactifs. Processus de socialisation, l'identité n'existe donc que dans un rapport à l'Autre. Se forgeant toujours à l'intérieur d'un réseau de socialisation plus ou moins vaste, l'interaction et la comparaison sociale, même indirecte, avec l'altérité, une ou plurielle, est ainsi appelée à jouer un rôle déterminant dans tout processus de construction identitaire. L'identité, comme le rappelle T. Todorov, naît de la (prise de conscience de la) différence<sup>89</sup> », car « la connaissance de l'autre sert à l'enrichissement de soi<sup>90</sup> ». Par conséquent, une identité ne peut se construire que dans un rapport dialectique plus ou moins conflictuel avec l'altérité qui assume alors le rôle de miroir nécessaire au Soi pour se reconnaître à travers un jeu comparatif entre le Soi et l'Autre<sup>91</sup>. D'une manière générale, on peut donc considérer que l'identité désigne « la capacité d'un individu ou d'un groupe à s'auto-reconnaître et à être reconnu par les autres<sup>92</sup>. » Puisque tout individu appartient socialement à des entités plus vastes que lui, la comparaison entre le Soi et l'Autre se concrétise également au niveau de la catégorisation sociale. Déterminante pour la construction d'une identité positive, celle-ci agit comme un « système d'orientation qui crée et définit la place particulière d'un individu dans la société par son emplacement dans une catégorie<sup>93</sup>. » Par conséquent, cette catégorisation « découpe pour un individu son environnement social de manière à faire apparaître son propre groupe et les autres<sup>94</sup> », ouvrant alors un autre niveau de comparaison sociale entre groupes appelés à interagir entre eux. À travers ce jeu de comparaison social plus ou moins compétitif, la « catégorisation inhérente aux interactions groupales implique plusieurs mécanismes : un effet de contraste qui tend à l'accentuation des différences entre groupes; un effet de stéréotypie qui joue sur la représentation de l'étranger; un effet d'assimilation qui contribue à accentuer les ressemblances à l'intérieur d'un même groupe.<sup>95</sup> » Ainsi, la catégorisation apparaît comme « un processus social et culturel qui reflète la structure normative de la société

---

<sup>89</sup> T. TODOROV, « Le croisement des cultures », *Communications*, 43 (1986), p. 16.

<sup>90</sup> T. TODOROV, « Le croisement des cultures », *Communications*, 43 (1986), p. 19.

<sup>91</sup> M. EDMOND, « La construction identitaire de l'individu » dans C. HALPERN – J.-C RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 38.

<sup>92</sup> L. SCIOLLA, « Identité » dans M. BORLANDI *et al.* (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 335.

<sup>93</sup> L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 66.

<sup>94</sup> L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 66.

<sup>95</sup> J.-R. LAMIRAL – E.-M. LIPIANSKY, *La communication interculturelle* (Bibliothèque européenne des sciences de l'éducation), Paris, Armand Colin, 1989, p. 206-207.



et l'organisation de l'environnement social en des positions polarisées<sup>96</sup>. » Finalement, que les rencontres entre le Soi et l'Autre constituent des lieux où se déploient des stratégies identitaires qui s'articulent autour d'enjeux d'appropriation, de désappropriation et de réappropriation culturelles.

### III. « RACE » OU « ETHNICITÉ »? ÉVOLUTION, ENJEUX ET DÉBATS

Parmi les différentes catégories sociales qui ont fait l'objet de récentes recherches, notre attention se portera sur les catégories « race » et « ethnie » qui ont suscité plusieurs débats historiographiques depuis la Deuxième Guerre mondiale<sup>97</sup>. Au cours des quatre dernières décennies, plusieurs spécialistes de l'Antiquité ont repris à frais nouveaux le débat sur la question de la « race » ou de l'« ethnicité », particulièrement dans la recherche sur le « judaïsme » et le « christianisme » anciens. La problématique centrale qui oriente la recherche actuelle sur la question de la « race » ou de l'« ethnicité » durant la période antique est non seulement de savoir si les concepts de « race » et/ou d'« ethnie » – qui sont tous deux des concepts modernes – peuvent être utilisés (avec ou sans guillemets) comme des catégories d'analyse valables et opératoires pour aborder et décrire des phénomènes anciens, traduisant alors des terminologies grecques (*γένος*, *ἔθνος*, *λαός*) ou latines (*gens*, *natio*, *populum*) particulières qui sont utilisées pour qualifier les « peuples » dans l'Antiquité – tels que les Grecs, les Égyptiens ou les Romains, pour ne nommer que quelques exemples –, mais également si le concept de « race » – souvent considéré comme possédant un caractère essentialiste et biologique – et celui d'« ethnie » – souvent considéré comme possédant un caractère sociologique ou socioculturel et non biologique – sont ou non interchangeables. De même, les spécialistes de ces questions se sont demandé si les « races » ou les « ethnies » anciennes étaient ou non primordialistes, c'est-à-dire s'ils reposaient sur un socle culturel immuable, inné et invariable ou s'il avait été possible dans l'Antiquité de changer de « race » ou d'« ethnie » en considérant leur caractère mutable, dynamique et socialement construit.

---

<sup>96</sup> L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 69.

<sup>97</sup> Voir l'étude de A.D. SMITH, *The ethnic revival* (Themes in the Social Sciences), Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 240 p.

Ces réflexions ont récemment trouvé écho dans les travaux sur le « judaïsme » et le « christianisme » antiques dans lesquels un certain nombre de spécialistes – principalement dans les milieux de recherche anglo-saxons, car la question est majoritairement évacuée des milieux de recherche francophones<sup>98</sup> –, ce sont demandés comment il convenait non seulement de traduire les termes « Ἰουδαῖοι » (« Juifs » / « Judéens ») et « Ἰουδαισμός » (« judaïsme »), termes sur lesquels nous reviendrons, mais également à quelles catégories ou réalités anciennes ces termes renvoyaient : une « religion », une « race », une « ethnicité », une « ethno-religion », voire même une « Nation » particulière<sup>99</sup>. Dans une perspective similaire, certains chercheurs, notamment depuis les travaux de D.K. Buell<sup>100</sup> que nous avons déjà abordés, se sont demandé si certains auteurs chrétiens avaient d’abord adopté un vocabulaire « racial » ou « ethnique » pour se définir en tant que « peuple » avant d’adopter un vocabulaire religieux pour se définir en tant que « religion ».

<sup>98</sup> Simon Claude Mimouni est peut-être l’une des rares exceptions dans le milieu de la recherche francophone à avoir abordé de manière critique cette question. Voir S.C. MIMOUNI, « Juifs ou Judéens ? Une question de vocabulaire ou d’idéologie », conférence prononcée à l’Université de Lausanne le 31 mars 2010 dans le cadre d’un colloque de l’Institut romand des sciences bibliques de l’année académique 2009-2010 [non publié]; S.C. MIMOUNI, « Quelques remarques épistémologiques et méthodologiques sur le judaïsme et le christianisme de l’Antiquité classique et tardive » dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER – M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme ”, le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l’Acfas », *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 425-448 ; M. CHANTAL, « Traditions judéennes anciennes et catégories modernes : quand la recherche se moque de la réalité antique dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER – M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme ”, le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l’Acfas », *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 449-458.

<sup>99</sup> S.J.D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 109-139; S. SCHWARTZ, « How Many Judaisme Were There. A Critique of Neusner and Smith on Definition and Mason and Boyarin on Categorization », *Journal of Ancient Judaism*, 2, 2, (2001), p. 208-238; S. MASON, « Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History », *Journal for the Study of Judaism*, 38 (2007), p. 457-512; M. HIMMELFARB, « Judaism in Antiquity: Ethno-religion or National Identity », *Jewish Quarterly Review*, 99, 1 (2009), p. 65-73 ; D.M. MILLER, « The Meaning of *Ioudaios* and its Relationship to Other Group Labels in Ancient ‘Judaism’ », *Currents in Biblical Research*, 9, 1 (October, 2010), p. 98-126. D.M. MILLER, « Ethnicity Comes of Age: An Overview of Twentieth-Century Terms for *Ioudaios* », *Currents in Biblical Research*, 10, 2 (February, 2012), p. 293-311 ; D.M. MILLER, « Ethnicity, Religion and the Meaning of *Ioudaios* in Ancient ‘Judaism’ », *Currents in Biblical Research*, 12, 2 (February, 2014), p. 216-265. T.M. LAW – C. HALTON (eds.), « Jew and Judean. Have Scholars Erased The Jews from Antiquity? A Marginalia Forum on Politics and Historiography in the Translation of Ancient Texts », *Marginalia Ioudaios Forum* (August 26, 2014), *Marginalia – Los Angeles Review of Book* [en ligne], <http://marginalia.lareviewofbooks.org/jew-judean-forum/>, page consultée le 28 août 2014.

<sup>100</sup> D. KIMBER BUELL, « Rethinking the Relevance of Race for Early Christian Self-Definition », *Harvard Theological Review*, 94 (2001), p. 449-476; D. KIMBER BUELL, « Race and Universalism in Early Christianity », *Journal of Early Christian Studies*, 10 (2002), p. 429-468 ; D. KIMBER BUELL, *Why this New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 2005, 257 p.

Rappelons que les concepts qu'on utilise ont une histoire et que leur signification et leur usage évoluent à travers le temps. Par conséquent, avant de les utiliser, il convient d'être conscient de leur histoire de même que de la transformation de leur signification et de leur usage théorique et pratique, universitaire et populaire, afin d'éviter les contresens et les anachronismes. Dans cette perspective, soulignons d'emblée que les termes « race » et « ethnie » renvoient à des concepts très complexes et controversés, et que leur définition respective a grandement varié selon les périodes et les contextes<sup>101</sup>. Dans leur acceptation actuelle, ces deux termes ont un usage récent qui remonte au XVIII<sup>e</sup> 102 siècle pour le premier et au XIX<sup>e</sup> siècle pour le second. Cependant, ils ont connu une évolution très différente qui a particulièrement été marquée, entre le XIX<sup>e</sup> siècle et la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, par l'« apocalypse du racisme et du chauvinisme de la Deuxième Guerre mondiale<sup>103</sup>. » Ces événements ont conduit au rejet du premier – voire à la suppression, notamment dans les milieux politiques et universitaires francophones, de son usage – et à la réévaluation théorique du second sur la base de nouveaux critères.

Le 16 mai 2013, l'Assemblée nationale française a d'ailleurs adopté une proposition qui supprime le terme « race » de la législation (Code pénal, Code de la procédure pénale et de la loi du 29 juillet 1881 sur la liberté de presse) et qui affirme par la même occasion que « la République française condamne le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Elle ne reconnaît l'existence d'aucune prétendue race<sup>104</sup> ». Cette mesure est en quelque sorte l'aboutissement légal de la *Déclaration d'expert sur la question de race* adoptée à Paris par l'UNESCO le 20 juillet 1950 qui propose qu'« on renonce complètement à ce terme [race] lorsqu'on l'applique à l'espèce humaine et

<sup>101</sup> Pour un état de la question détaillé, voir, entre autres, A.D. SMITH, *The Ethnic Revival*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 240 p.; J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 1-32; P. BAUDUIN, « Introduction » dans V. GAZEAU – P. BAUDIN – Y. MODERAN (dir.), *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)* (Tables rondes du CRAHM), Caen, Publications du Crahm, 2008, p. 7-21; F. MONNEYRON – G. SIARY, *L'idée de race, histoire d'une fiction*, Paris, Berg International Éditeurs, 2012, 182 p.; K. MURJI – J. SOLOMOS, « Introduction: Situating the Present », dans K. MURJI – J. SOLOMOS (eds.), *Theories of Race and Ethnicity. Contemporary Debates and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 1-22.

<sup>102</sup> P.H. BOULLE, « La construction du concept de race dans la France d'Ancien Régime », *Outre-mers, « Traités et esclavages : vieux problèmes, nouvelles perspectives ? »* sous la direction d'O. PETRE-GRENOUILLEAU, 89, 336 (2002), p. 155-175.

<sup>103</sup> W. POHL, « Nouvelles identités ethniques entre Antiquité et Haut Moyen Âge » dans V. GAZEAU – P. BAUDIN – Y. MODERAN (dir.), *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)* (Tables rondes du CRAHM), Caen, Publications du Crahm, 2008, p. 25.

<sup>104</sup> Assemblée nationale, « Texte adopté n° 139 », <http://www.assemblee-nationale.fr/14/ta/ta0139.asp> [en ligne], page consultée le 12 septembre 2015.

qu'on adopte l'expression de « groupes ethniques »<sup>105</sup>. » Cette déclaration a marqué un tournant dans l'histoire de l'utilisation de terme « race » dans la francophonie, notamment en France.

Sans pouvoir reprendre l'ensemble du débat sur l'histoire des concepts de « race » et d'« ethnie » et de leur théorisation respectives, on se contentera quelques remarques générales qui permettra de comprendre pourquoi il convient d'être d'une extrême prudence lorsqu'on en fait usage dans la recherche, notamment dans l'étude des sociétés et collectivités antiques.

#### A. Le concept de « race » : évolution et « mort » d'un concept

Le terme « race » apparaît pour la première fois pour qualifier des collectivités humaines dans un ouvrage de J. de Rothschild publié en 1480. Il revoyait alors à l'« ensemble des ascendants et des descendants d'une même famille, d'un même peuple<sup>106</sup>. » Dans cette acceptation, il finit par être appliqué à la famille de la monarchie française, au roi et à sa descendance, avant de s'élargir, au XV<sup>e</sup> siècle, pour souligner l'origine noble des certaines des vieilles familles de l'aristocratie par opposition aux nouveaux nobles et au « vulgaire ». Le terme « race » permettait ainsi de distinguer ceux qui, par ascendance, étaient bien nés de ceux qui ne l'étaient pas<sup>107</sup>. Si le terme « postulait une différence transmise par la naissance et plaçait une valeur importante sur la possession de traits de caractère hérités [...], les théoriciens nobles du XVI<sup>e</sup> siècle et du début du XVII<sup>e</sup> ne pensaient pas que ces qualités étaient fixées ou mêmes inévitables [car] la transmission des qualités nobles avait autant à voir avec l'éducation familiale qu'avec l'héritage naturel<sup>108</sup>. » Cet accent mis sur la lignée et les qualités d'un héritage et d'une éducation familiale pour définir la « race » demeura présent jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>105</sup> UNESCO, *Déclaration d'expert sur la question de race*, <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001269/126969fb.pdf> [en ligne], page consultée le 12 septembre 2015.

<sup>106</sup> Pour la définition du concept de « race », voir <http://www.cnrtl.fr/definition/race>, page consultée le 14 septembre 2015.

<sup>107</sup> P.H. BOULLE, « La construction du concept de race dans la France d'Ancien Régime », *Outre-mers*, « Traités et esclavages : vieux problèmes, nouvelles perspectives ? » sous la direction de Olivier Pétré-Grenouilleau, 89, 336 (2002), p. 158-159.

<sup>108</sup> P.H. BOULLE, « La construction du concept de race dans la France d'Ancien Régime », *Outre-mers*, « Traités et esclavages : vieux problèmes, nouvelles perspectives ? » sous la direction de Olivier Pétré-Grenouilleau, 89, 336 (2002), p. 159.

À cette époque, certaines idées viennent transformer la compréhension de la notion de « race », notamment celle du britannique W. Petty (1677) « qui émet l'idée de l'existence de “ races ” humaines équivalentes aux races des animaux d'élevage » et celle du médecin et philosophe F. Bernier (1684) qui considère que des caractéristiques physiques inamovibles et transmises génétiquement (type de cheveux, la forme du nez et des yeux, couleur de peau) permettent de différencier quatre catégories humaines, quatre différentes « races » humaines, notamment la population noire par rapport à la population européenne <sup>109</sup>. Ces distinctions reposaient surtout sur un constat d'observation des différences physiques entre les populations, sans nécessairement introduire un jugement de valeur, si ce n'est un jugement de valeur culturel et non racial, mais qui annonçait déjà les prémices d'une véritable théorie raciale qui allait prendre forme à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment avec les développements des sciences naturelles et la publication de l'*Histoire naturelle, générale et particulière* de G.-L. Leclerc, comte de Buffon en 1749 <sup>110</sup>. Dans cet ouvrage, le comte de Buffon affirmait, tout comme le fera quelques années plus tard le suédois C. von Linné, que le monde physique est organisé de manière hiérarchique : les plantes sont inférieures aux animaux et les animaux inférieurs aux hommes. Cette hiérarchisation existait également à l'intérieur de chaque espèce permettant ainsi de concevoir que les humains étaient divisés en « races » dont le nombre varie selon les auteurs et que ces « races » pouvaient également être classées les unes par rapport aux autres sur des critères physiques, géographiques et comportementaux <sup>111</sup>. Cette conception, surtout répandue chez les membres de l'élite, a ouvert la voie à toute une série de « conclusions pseudo-scientifiques au sujet des hommes <sup>112</sup>. »

Le XIX<sup>e</sup> siècle a marqué le point culminant d'une théorie raciale qui, selon les recherches anthropologiques, considérait la « race » comme un « groupement naturel

---

<sup>109</sup> P.H. BOULLE, « La construction du concept de race dans la France d'Ancien Régime », *Outre-mers, « Traités et esclavages : vieux problèmes, nouvelles perspectives ? »* sous la direction de Olivier Pétré-Grenouilleau, 89, 336 (2002), p. 163; M. PATOU-MATHIS, « De la hiérarchisation des êtres humains au “ paradigme racial ” », *Hermès, La Revue*, 66, 2 (2013), p. 31.

<sup>110</sup> P.H. BOULLE, « La construction du concept de race dans la France d'Ancien Régime », *Outre-mers, « Traités et esclavages : vieux problèmes, nouvelles perspectives ? »* sous la direction de Olivier Pétré-Grenouilleau, 89, 336 (2002), p. 163-172.

<sup>111</sup> M. PATOU-MATHIS, « De la hiérarchisation des êtres humains au “ paradigme racial ” », *Hermès, La Revue*, 66, 2 (2013), p. 31-32.

<sup>112</sup> P.H. BOULLE, « La construction du concept de race dans la France d'Ancien Régime », *Outre-mers, « Traités et esclavages : vieux problèmes, nouvelles perspectives ? »* sous la direction de Olivier Pétré-Grenouilleau, 89, 336 (2002), p. 172-175.

d'êtres humains, actuels ou fossiles, qui présente un ensemble de caractères physiques communs héréditaires, indépendamment de leurs langues et nationalités<sup>113</sup>. » Cette nouvelle compréhension du concept de « race » montre bien que « pendant des siècles, le substantif “ race ” a signifié la lignée, la famille, [mais qu']à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, il est utilisé pour diviser l'humanité en différentes espèces, ce qui conduit à l'apparition d'une nouvelle doctrine, le racisme, idéologie qui infériorise l'étranger, l'Autre lointain<sup>114</sup>. » L'évolution du concept de « race » dans cette direction, notamment influencée par le colonialisme et une tentative de justifier l'esclavagisme, allait s'accroître au cours du XIX<sup>e</sup> siècle en prenant appui sur l'anatomie comparée et les méthodes anthropométriques telles que la crâniométrie et la céphalométrie. C'est ainsi qu'entre 1853 et 1855, le comte Arthur de Gobineau publie son *Essai sur l'inégalité des races humaines* qui, sans réelles preuves scientifiques, tentait d'établir une valeur scientifique aux « races » et à leur hiérarchie afin d'affirmer la supériorité de la « race blanche » par l'invention du mythe aryen, un mythe.

En France, G. Vacher de Lapouge, le premier nous le verrons plus loin à introduire le concept d'« ethnologie », publie le texte de son cours dispensé en science politique dispensée à l'Université de Montpellier sous le titre de *L'Aryen, son rôle social*, qui suggèrent que « le sort du monde reposait sur la victoire des Aryens sur les Juifs », théorie dont s'inspira l'antisémitisme nazi<sup>115</sup>. Quelques années plus tard, influencé par la thèse du polygénisme, C. Darwin publie sa théorie de l'évolution qui remettait en question la théorie du créationnisme<sup>116</sup>. Dans la réflexion scientifique de l'époque sur les origines de l'humanité, le polygénisme est la « théorie selon laquelle les diverses races humaines seraient issues de plusieurs souches différentes » par opposition au monogénisme qui est la « théorie selon laquelle toutes les races humaines auraient une origine commune ». Cette question va diviser la communauté scientifique sans

---

<sup>113</sup> Pour la définition du concept de « race », voir <http://www.cnrtl.fr/definition/race>, page consultée le 14 septembre 2015.

<sup>114</sup> M. PATOU-MATHIS, « De la hiérarchisation des êtres humains au “ paradigme racial ” », *Hermès, La Revue*, 66, 2 (2013), p. 32.

<sup>115</sup> M. PATOU-MATHIS, « De la hiérarchisation des êtres humains au “ paradigme racial ” », *Hermès, La Revue*, 66, 2 (2013), p. 34.

<sup>116</sup> M. PATOU-MATHIS, « De la hiérarchisation des êtres humains au “ paradigme racial ” », *Hermès, La Revue*, 66, 2 (2013), p. 30-34.

parvenir à établir un véritable consensus avant 1930 où sera affirmée l'unité de l'origine humaine<sup>117</sup>.

Durant la même période, on assiste à la naissance de l'anthropologie sociale et culturelle qui, pour différencier les « races », ajoute aux caractéristiques physiques et morales, la langue et l'histoire. Ces caractéristiques permettaient alors d'expliquer pourquoi certaines « races » étaient plus « évoluées » que d'autres. Sur cette théorie des « races » évoluées, va se développer celle de l'« eugénisme » qui se définit comme l'« ensemble des recherches (biologiques, génétiques) et des pratiques (morales, sociales) qui ont pour but de déterminer les conditions les plus favorables à la procréation de sujets sains et, par là même, d'améliorer la race humaine<sup>118</sup>. » Cette théorie prônait notamment le refus du métissage, du mélange du sang et des « races » afin de préserver la « race pure » et « supérieure » de la contamination par les « races impures » et « inférieures »<sup>119</sup>.

C'est dans ce contexte des années 1930 que l'idéologie nazie a mis en place une politique d'élimination des « races inférieures » afin de préserver la « pureté » de la « race » aryenne. Au lendemain du traumatisme de l'Holocauste, plusieurs voix se sont élevées contre ces théories raciales qui reposent sur des fondements biologiques supposés corrélés des traits culturels et historiques. Après la *Déclaration d'experts sur la question de race*, la génétique, qui s'est développée dans les années 1970, est venue confirmer que le concept de « race » n'avait aucun fondement scientifique<sup>120</sup>, ce qui n'a cependant pas permis d'enrayer son corolaire, le racisme, ni l'usage populaire, voire juridique, du terme « race » comme le montre bien la résurgence actuelle des idéologies d'extrême droite. Comme le souligne avec justesse Marylène Patou-Mathis, « ce détournement des acquis biologiques à des fins idéologiques a forgé le racisme populaire qui persiste encore aujourd'hui. En effet, si actuellement nous sommes

---

<sup>117</sup> M. PATOU-MATHIS, « De la hiérarchisation des êtres humains au “ paradigme racial ” », *Hermès, La Revue*, 66, 2 (2013), p. 32-34. Pour les définitions, voir <http://www.cnrtl.fr/definition/polygenisme> [en ligne], page consultée le 15 septembre 2015 et <http://www.cnrtl.fr/definition/monogenisme> [en ligne], page consultée le 15 septembre 2015.

<sup>118</sup> Pour la définition d'« eugénisme », voir <http://www.cnrtl.fr/definition/eugenisme> [en ligne], page consultée le 15 septembre 2015.

<sup>119</sup> M. PATOU-MATHIS, « De la hiérarchisation des êtres humains au “ paradigme racial ” », *Hermès, La Revue*, 66, 2 (2013), p. 35.

<sup>120</sup> Nous ne pouvons que renvoyer à l'ouvrage du regretté A. Jacquart qui était l'un des cosignataires de la *Déclaration d'expert sur la question de race*. A. JACQUART, *Éloge de la différence. La génétique et les hommes*, Paris, Seuil, 1978, 194 p.

conscients que l'espèce humaine, tant sur le plan biologique que culturel, est à un certain stade de transformation situé dans un continuum, force est de constater que l'altérité n'est toujours pas acceptée par tous<sup>121</sup>. » Ainsi, malgré la définition première de ce concept reposant sur l'idée de lignage et d'héritage, il demeure actuellement entaché par son histoire et les théories raciales qui en ont découlé.

## B. Le concept d'« ethnie » : de l'essentialisme au « polythetisme »

Si le concept de « race » a été contesté par la recherche scientifique en raison de son passé trouble et de son utilisation populaire et politisée, celui d'« ethnie » rencontre également certaines critiques de la part des spécialistes, d'autant plus qu'il a longtemps servi de solution sociologique de remplacement du concept de « race », sans véritablement en changer le paradigme interprétatif. Ainsi, tout comme le concept de « race », celui d'« ethnie » possède son histoire et son évolution théorique et significative sur laquelle il convient de s'arrêter brièvement. Les théories sur l'« ethnicité » ont connu trois principaux paradigmes interprétatifs, celui de l'essentialisme ou du primordialisme, celui de l'instrumentalisme puis celui que nous pourrions définir comme « dynamique et fluide ».

Le terme « ethnie » semble avoir été utilisé pour la première fois dans la langue française en 1886 par G. Vacher de Lapouge dans le cours qu'il a présenté à l'Université Montpellier et qui sera ensuite publié dans la *Revue d'anthropologie* (1887-1888)<sup>122</sup>. Influencé par les théories raciales, darwinistes et eugénistes de son époque, ce dernier définit l'« ethnie » comme une « communauté constituée d'éléments de races différentes, mais partageant une même culture, “ soumise aux mêmes influences mésologiques, aux mêmes causes de sélections.<sup>123</sup> ” » L'aspect de culture commune devient dès lors l'élément central de la définition d'une « ethnie ». Se présentant comme le fondateur de l'anthroposociologie, G. Vacher de Lapouge n'en considère pas moins le

---

<sup>121</sup> M. PATOU-MATHIS, « De la hiérarchisation des êtres humains au “ paradigme racial ” », *Hermès, La Revue*, 66, 2 (2013), p. 36.

<sup>122</sup> Il hésite cependant entre le terme « ethne » ou « ethnie ». A. BEJIN, « Le Sang, le sens et le travail : Georges Vacher de Lapouge darwiniste social, fondateur de l'anthroposociologie », *Cahiers internationaux de Sociologie*, LXXIII (1982), p. 329.

<sup>123</sup> A. BEJIN, « Le Sang, le sens et le travail : Georges Vacher de Lapouge darwiniste social, fondateur de l'anthroposociologie », *Cahiers internationaux de Sociologie*, LXXIII (1982), p. 329.



comte de Gobineau, dont nous avons fait mention, comme un génie de l'anthroposociologie<sup>124</sup>, accointance qui montre bien que les origines du concept d'« ethnie » ne sont pas tant éloignées de la définition et du paradigme interprétatif de la « race » qui existait à cette époque.

De la fin du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'au début des années 1960, le concept d'« ethnie » va surtout être marqué par un paradigme essentialiste ou primordialiste. L'« ethnie » est alors considérée comme un « groupe homogène biologiquement et culturellement stable dans l'histoire et dans le temps, partageant des origines, des valeurs et des destinées communes ». Le concept d'« ethnie » revoyait principalement aux « peuplades lointaines que l'on pensait proche de l'état de nature, soumis à l'anarchie et à la stagnation » et que l'on définissait, par opposition à l'eurocentrisme et dans une perspective colonialiste, comme « apolitique, aéconomique, sans histoire<sup>125</sup> ». Ce paradigme interprétatif considérait ainsi l'« ethnie » comme un ensemble stable, immuable et déterminé par des éléments liés à l'environnement, la culture, la religion, le territoire, mais également à la « race »<sup>126</sup>. Dans une perspective déterministe, ces éléments constituaient « des éléments de base et naturel de l'histoire et de l'humanité<sup>127</sup>. »

Comme nous l'avons mentionné, les événements de la Seconde Guerre mondiale vont contribuer au remplacement du concept de « race » par celui d'« ethnie », mais cela était « purement cosmétique, car les bases conceptuelles de la notion de race demeuraient malgré un changement de terminologie<sup>128</sup>. » On a malgré tout tenté de redéfinir le concept d'« ethnie » afin de délaissier les critères physiques et biologiques en considérant qu'elle se distingue de la « race » par le fait que « les individus qu'elle regroupe sont liés par des traits culturels et non physiologiques. Elle se distingue de la nation en ce qu'elle n'implique pas de cohésion politique<sup>129</sup>. » Il faudra cependant

---

<sup>124</sup> A. BEJIN, « Le Sang, le sens et le travail : Georges Vacher de Lapouge darwiniste social, fondateur de l'anthroposociologie », *Cahiers internationaux de Sociologie*, LXXIII (1982), p. 328.

<sup>125</sup> B. FORMOSO, « Débat sur l'ethnicité » dans C. HALPERN – J.-C RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 247.

<sup>126</sup> B. FORMOSO, « Débat sur l'ethnicité » dans C. HALPERN – J.-C RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 247.

<sup>127</sup> J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 17.

<sup>128</sup> J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 20.

<sup>129</sup> J. BOUFFARTIQUE – A.-M. DELRIEU, *Étymologie du français. Les racines grecques*, Baumes-les-Dames, Belin, 1996, p. 147.

attendre le début des années 1960 pour que les thèses essentialistes ou primordialistes soient remises en question. Sous l'influence des mouvements de revendications identitaires des collectivités minoritaires de cette période, va se développer le paradigme instrumentaliste de l'« ethnicité ». Selon ce paradigme, l'« identité ethnique » serait adoptée par un groupe pour des intérêts politiques ou économiques. On considérerait ainsi que « les groupes ethniques exploitent le symbole d'une origine commune pour masquer leur objectif principal qui poursuit des intérêts économiques ou politiques. De plus, cette approche tend à considérer l'ethnicité comme un phénomène récent de l'histoire<sup>130</sup>. »

Ce paradigme interprétatif a été à son tour remis en question au profit d'un paradigme plus « dynamique et fluide ». En opposition avec les théories déterministes, ce paradigme, influencé par les théories interactionnistes et par les théories sur les identités qui prennent en considération à la fois les dimensions objectives et subjectives de l'« ethnicité », considère que les groupes ethniques ne sont pas statiques, ni monolithiques avec des frontières imperméables, mais plutôt qu'ils constituent des collectivités dynamiques et interactives avec des frontières perméables constamment renégociées<sup>131</sup>. L'« ethnicité » apparaît ainsi comme une construction sociale<sup>132</sup>. Cependant, jusqu'à la fin des années 1980, les chercheurs avaient tendance à caractériser l'« ethnicité » par un nombre limité de critères : un nom collectif (ethnonyme), un mythe commun de descendance, une histoire partagée, une culture distincte partagée – notamment la langue, les traditions et les valeurs –, une association à un territoire spécifique et un sens de solidarité communal<sup>133</sup>. Mais, selon B. Formoso et bien d'autres, une telle manière de définir l'« ethnicité » n'est pas sans poser de nombreux problèmes du fait de l'absence ou de la non-congruence de tel ou tel critère pour certaines communautés ethniques<sup>134</sup>. Par conséquent, on tend désormais à adopter une approche moins « *monothetic* », mais plus « *polythetic* », c'est-à-dire un modèle de catégories plus ouvertes qui prend en considération, non pas l'essence ou une définition trop rigide qui permet de classer les groupes ethniques de manière claire sur la base

---

<sup>130</sup> J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 17.

<sup>131</sup> B. FORMOSO, « Débat sur l'ethnicité » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 248-250.

<sup>132</sup> J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 2.

<sup>133</sup> A.D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, p. 22-30; B. FORMOSO, « Débat sur l'ethnicité » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 25.

<sup>134</sup> B. FORMOSO, « Débat sur l'ethnicité » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 248

d'un certain nombre de critères, mais plutôt une définition plus fluide à partir d'une « carte » de caractéristiques qui sont partagées, partiellement ou en totalité, par une collectivité<sup>135</sup>. Nous reviendrons plus loin sur ces approches. Dans cette perspective, J.M. Hall considère qu'une « [ethnie] ne se définit pas en premier lieu par des traits génétiques, par la langue, par la religion ou par des formes culturelles communes, bien que ces éléments peuvent être des caractéristiques importantes dans la définition d'une identité ethnique. [Ainsi], elle ne se fonde pas sur des caractéristiques biologiques, l'ethnie étant en premier lieu un groupe social, distinct des autres collectivités sociales par leur croyance en une origine commune (soit-elle mythique) et par leur association à un territoire primordial<sup>136</sup>. »

### C. « Race » et « ethnie » : quelques remarques conclusives

Ce bref survol, qui aurait mérité bien des nuances et des explications théoriques pour saisir toutes les subtilités de l'évolution de ces deux concepts, permet néanmoins de constater que les concepts de « race » et d'« ethnie » ont connu deux destins théoriques très différents et qu'il est actuellement impossible de permettre leur interchangeabilité. Si les deux concepts ont entretenu entre le XIX<sup>e</sup> siècle et le au milieu du XX<sup>e</sup> siècle certains liens étroits, le second a tenté, sans nécessairement y parvenir totalement, de s'affranchir d'une définition reposant sur des critères biologiques et/ou physiques et sur une classification hiérarchique, donc discriminatoire, des collectivités concernées. Par conséquent, nous considérons que, bien que la définition première du concept de « race » renvoie à la descendance, à la lignée et à l'héritage familial ou ancestral, l'évolution de ce concept dans une perspective discriminante et hiérarchique des collectivités humaines ne permet pas – non seulement du point de vue éthique ou moral, mais également en raison de l'association d'idées qui demeure présente dans l'imaginaire collectif et dans certains discours extrémistes – d'effacer le sens et le contenu qu'il a pris au cours des siècles pour revenir à une définition antérieure. Ainsi, bien que le concept d'« ethnie » rencontre quelques critiques justifiées, son évolution lui a permis de s'éloigner des théories biologiques et hiérarchiques pour privilégier deux

---

<sup>135</sup> Sur les approches *monothetic* et *polythetic*, voir J.Z. SMITH, « Religion, Religions, Religious » dans M.C. TAYLOR (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 269-284. Voir également M.L. SATLOW, « Defining Judaism: Accounting for “ Religions ” in the Study of Religion », *Journal of the American Academy of Religion*, 74, 4 (2006), p. 837-860.

<sup>136</sup> J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 2.

aspects : l'association à un territoire ancestral spécifique auquel la mémoire d'une collectivité est historiquement liée et la croyance en un mythe de descendance commune<sup>137</sup>. À ces critères, certains spécialistes ajoutent également une culture communément partagée ou réclamée par les membres d'une « ethnie ». Loin d'être totalement satisfaisante, cette définition permet néanmoins une approche plus neutre de certaines collectivités humaines qui partagent des caractéristiques communes.

Par conséquent, et contrairement à ce que prétendent actuellement certains chercheurs, nous ne considérons pas que les concepts de « race » et d'« ethnicité » soient réellement interchangeables. Pour E.S. Gruen, « tracer une origine collective [...] a été un mode fondamental de déclarer une solidarité et de construire ce que nous désignons généralement comme l'ethnicité. [...] D'autres éléments ont pu jouer un rôle dans le développement d'une conscience collective, mais en utilisant " ethnicité " pour signifier un partage de généalogie, j'emploie une compréhension qui avait une haute signification pour les Anciens. Dans un tel usage, ethnicité et race sont des expressions interchangeables<sup>138</sup>. » E.S. Gruen se réfère ici à la définition du terme « race » qui est antérieure au XIX<sup>e</sup>, mais, nous l'avons souligné, cette compréhension est désuète et a été remplacée par une perspective biologique et hiérarchique qui s'est développée au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle et qui demeure encore présente dans l'esprit général. En faire abstraction pour justifier l'interchangeabilité des concepts en revenant à des définitions qui ne sont plus actuelles ne nous apparaît pas convainquant. E.S. Gruen a donc raison de préciser que « la recherche a souvent tenté avec ingéniosité de conceptualiser l'ethnicité de manière différente de la race qui a une implication dérangeante depuis les événements de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, [...] l'ethnicité apparaît alors comme un terme moins inflammable, plus sanitaire » et que « the arbitrary shift does not alter the substance of the matter. If ethnicity is conceived of in terms of biology and heredity, it is quite indistinguishable from race, and there is no meaningful advantage in using the

---

<sup>137</sup> J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 25.

<sup>138</sup> E.S. GRUEN, « Did Ancient identity Depend on Ethnicity? A Preliminary Probe », *Phoenix*, 67, 1, 2 (printemps-été, 2013), p. 2-3; D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, p. 39; S.U. LIM, « Josephus Constructs the Samari(t)ans: A Strategic Construction of Judean/Jewish Identity Through the Rhetoric of Inclusion and Exclusion », *Journal of The Theological Studies*, 64, 2, (october, 2013), p. 408.

one term rather than other<sup>139</sup>. » Or, cette acception n'est plus d'actualité dans la majorité des recherches sur l'ethnicité.

Dans une volonté de répondre à J.M. Hall qui a soulevé le doute en se demandant « si le terme “ race ” a suffisamment liquidé son passé trouble pour réintégrer le discours actuel des sciences sociales », D.K. Buell mentionne que « si nous voulons dépasser le racisme, nous ne pouvons pas attendre qu'il se débarrasse tout seul de son passé trouble, il nous faut affronter l'insaisissable élasticité du terme de race, car le racisme persiste alors même que l'on a montré que la race est une construction<sup>140</sup>. » Cette volonté d'interchangeabilité, adoptée par certains chercheurs américains, relève donc surtout d'une idéologie revendicatrice qui vise, nous l'avons souligné, à lutter contre les effets du racisme actuel, une réalité contemporaine qui ne doit pas interférer dans l'étude des réalités antiques, réalités qui sont certes marquées par les questions de descendance et de généalogie, présentent chez tous les peuples de l'Antiquité, mais qui n'étaient pas considérées par les Anciens sur la base de critères biologiques tels qu'ils ont été élaborés par les théories raciales des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Il y a là télescopage qu'il convient, selon nous, d'éviter. Cela ne signifie pas pour autant que le « racisme » n'a pas existé dans l'Antiquité, car il a existé, mais plutôt que les deux concepts ne se situent désormais plus sur le même plan en raison de l'évolution de leur acception respective et des acquis de la recherche actuelle. C'est sur ces évolutions et ces acquis théoriques que doivent reposer les analyses du passé et non sur une idéologie revendicatrice visant à transformer le fonctionnement de nos sociétés modernes.

D.K. Buell a raison de souligner que les concepts de « race » et d'« ethnicité », tout comme celui de « religion », sont de catégories modernes, mais, selon nous, le premier conserve un aspect biologique et hiérarchique que le second a délaissé au profit d'un ensemble plus large d'aspects : descendance, généalogie, éléments culturels, patrie,

---

<sup>139</sup> E.S. GRUEN, « Did Ancient identity Depend on Ethnicity? A Preliminary Probe », *Phoenix*, 67, 1, 2 (printemps-été, 2013), p. 2. Voir également les remarques de A. BECKER, « Ethnicité, identité ethnique. Quelques remarques pour l'Antiquité tardive », *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 32 (2014), p. 289-305

<sup>140</sup> J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 15; D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, p. 50.

solidarité<sup>141</sup>, etc. Si D.K. Buell souligne que J.M. Hall mentionne qu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, on a tenté de substituer le concept d'« ethnicité » à celui de « race » sans changement notable de signification, elle omet toutefois de préciser que J.M. Hall souligne plus loin que « l'ethnicité est un phénomène social bien plus que biologique » et qu'« elle est définie socialement et discursivement construite par des critères et non par des indices physiques<sup>142</sup> ». Ainsi, contrairement à ce que prétend D.K. Buell, le problème est justement que la « race » est encore majoritairement considérée comme étant immuable, innée et invariable alors que l'« ethnicité » s'est départie de cette conception au profit d'une compréhension dynamique, mutable et variable de l'ethnicité. Il s'agit là, il me semble, d'un important acquis de la recherche que la réintroduction du terme « race » tente, d'une certaine manière, de nier<sup>143</sup>.

De fait, les théories primordialistes qui ont fait reposer l'ethnicité sur un socle culturel immuable, inné et invariable et les théories instrumentalistes qui la situaient dans un rapport d'intérêts économiques, politiques ou sociaux sont désormais rejetées par les plus récentes études sur la question de l'ethnicité<sup>144</sup>. De manière générale, on pourrait définir une ethnie comme « une population désignée par un nom (ethnonyme), se réclamant d'une même origine, possédant des traditions culturelles communes, spécifiée par une conscience d'appartenance à une même collectivité et dont l'unité s'appuie, en général, sur une langue, un territoire [actuel, ancestral ou mythique], une histoire identique<sup>145</sup> », bien que ces différents critères doivent également faire l'objet d'une relativisation. J.M. Hall précise ainsi que de « tenter d'établir une série de critères pour définir un groupe ethnique est ultimement futile [...] parce que l'identité ethnique est socialement construite et subjectivement perçue. De plus, aucun de ces critères n'a

<sup>141</sup> D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, p. 45 ; J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 19-20 et p. 32.

<sup>142</sup> J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 19-20 et p. 32 ; D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, p. 45.

<sup>143</sup> P. BAUDUIN, « Introduction » dans V. GAZEAU – P. BAUDUIN – Y. MODERAN (dir.), *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)* (Tables rondes du CRAHM), Caen, Publications du Crahm, 2008, p. 10.

<sup>144</sup> B. FORMOSO, « Débat sur l'ethnicité », dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 247-258 ; J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 228 p.

<sup>145</sup> E. SIMON-LEDOUX, « Ethnie » dans M. LAKEHAL (dir.), *Dictionnaire de culture générale*, Paris, Vuibert, 2003, p. 172 ; A. BECKER, « Ethnicité, identité ethnique. Quelques remarques pour l'Antiquité tardive », *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 32 (2014), p. 291.

besoin d'être exclusif au groupe ethnique pour le distinguer des autres groupes ethniques, d'autant plus qu'ils font l'objet de manipulation de la part de ceux-ci<sup>146</sup>. » Il considère cependant que « le groupe ethnique se distingue des autres associations ou groupes sociaux par l'association à un territoire spécifique et un mythe de descendance commune. Cette notion de descendance est putative plutôt qu'actuelle et jugée par consensus<sup>147</sup>. »

Tout comme pour les autres formes d'identités, l'identité ethnique apparaît donc comme un « processus par lequel les individus et les groupes s'identifient eux-mêmes par rapport aux autres dans des contextes spécifiques, sur la base d'une perception de traits culturels, d'attitudes, d'origines et/ou d'intérêts communs<sup>148</sup>. » Ces identités ethniques consistent en des identités fluides qui font l'objet d'une constante (re)construction sociale et culturelle qui ne peut se comprendre que dans leurs contextes respectifs<sup>149</sup>. Elles s'élaborent à travers les interactions avec l'Altérité qui permettent d'établir une distinction entre le « Nous » et le « Eux »<sup>150</sup>. Ainsi, comme le mentionne A. Becker :

Un consensus se dégage autour d'une définition *a minima* qui l'envisage [=l'ethnicité] comme un processus relationnel de « dichotomisation » entre membres et non membres qui s'identifient et sont identifiés à travers l'interaction sociale. Le processus d'ethnicité est donc un phénomène social et la mobilisation de certains traits culturels propres à un groupe ethnique et censés venir de l'origine commune réelle ou fictive permet le maintien de la frontière entre «Nous» et «Eux», entre membres et non membres. Ces traits culturels sont alors soit revendiqués soit niés quand les groupes ethniques définissent leur Identité tout en définissant l'Altérité dans une démarche à la fois dialectique, mais aussi subjective

---

<sup>146</sup> J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 19-32.

<sup>147</sup> J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 32.

<sup>148</sup> P. BAUDUIN, « Introduction », dans V. GAZEAU – P. BAUDUIN – Y. MODERAN (dir.), *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)* (Tables rondes du CRAHM), Caen, Publications du Crahm, 2008, p. 11.

<sup>149</sup> P. BAUDUIN, « Introduction », dans V. GAZEAU – P. BAUDUIN – Y. MODERAN (dir.), *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)* (Tables rondes du CRAHM), Caen, Publications du Crahm, 2008, p. 7.

<sup>150</sup> L'ethnocentrisme apparaît souvent comme un rejet de l'Autre basé sur une méconnaissance de son système culturel et une représentation stéréotypée des autres ethnies. C. CAMILLERI, « La communication dans la perspective interculturelle » dans C. CAMILLERI – M. COHEN-EMERIQUE (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel* (Espaces interculturels), Paris, L'Harmattan, c1989, p. 365.

quant au choix des éléments qui vont nourrir le sentiment d'identité et d'appartenance à un groupe ethnique<sup>151</sup>.

Par conséquent, c'est d'abord par l'identification des membres à une ethnie et leur sentiment d'appartenance qui déterminent l'ethnicité en tant que telle.

#### IV. CONCLUSION

Les historiens doivent utiliser avec précaution les concepts modernes pour appréhender les phénomènes historiques qu'il étudie, car ils contribuent à la construction de l'Autre, cet Autre – individuel ou collectif – qui appartient aux sociétés du passé et qui est appelé à revivre à travers le regard qu'on leur porte. Or, rappelons-le, interpréter les collectivités historiques à partir de paradigmes, de terminologies, de concepts, de théories et de catégories erronés ou anachroniques a pour conséquence indéniable de parvenir à une relecture « distorsionnée » du passé. L'historien est donc celui qui doit le plus prendre conscience des enjeux « – *emic* » et « - *etic* » liés à l'utilisation des concepts modernes dans l'étude des collectivités du passé afin d'éviter ces erreurs de lecture. C'est à cette prudence que nous avons voulu rendre sensible en abordant certains enjeux liés à l'évolution des concepts d'« identité », de « race » et d'« ethnie ». À notre avis, non seulement le concept de « race » a connu une évolution qui ne le rend plus son usage possible, mais il ne correspond en rien aux modes de définition des appartenances dans l'Antiquité.

---

<sup>151</sup> A. BECKER, « Ethnicité, identité ethnique. Quelques remarques pour l'Antiquité tardive », *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 32 (2014), p. 289. Voir également P. BAUDUIN, « Introduction » dans V. GAZEAU – P. BAUDUIN – Y. MODERAN (dir.), *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)* (Tables rondes du CRAHM), Caen, Publications du Crahm, 2008, p. 11.



## CHAPITRE III

### LES PHÉNOMÈNES IDENTITAIRES DANS L'ANTIQUITÉ : RÉFLEXIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES SUR L'APPLICATION DES THÉORIES ET DES CONCEPTS MODERNES AUX RÉALITÉS ANTIQUES

Mis à mal par la recherche, nous avons mentionné que le concept d'« identité » suscite encore de nombreux débats dans les diverses sciences humaines et sociales, débats auxquels participent activement les spécialistes de l'Antiquité depuis les dernières décennies. La question des identités collectives dans l'Antiquité oblige, nous l'avons précisé, à combiner les définitions modernes aux modes de raisonnement identitaire propres aux collectivités des sociétés anciennes. Si, du point de vue de la perspective « - etic », le concept d'identité n'existe pas dans l'Antiquité<sup>1</sup>, cela ne signifie pas pour autant que les Anciens n'avaient aucune conscience de leur(s) identité(s)<sup>2</sup>. L'enjeu principal de la recherche a donc été de comprendre les stratégies et les mécanismes mis en œuvre dans les processus de construction des identités collectives anciennes en prenant en considération à la fois les dimensions « - etic » et « - emic ». À partir de quelques approches des identités anciennes, ce chapitre reviendra sur certaines des nouvelles perspectives et hypothèses mises en lumière par certains travaux récents.

Mais, avant d'aborder les processus de construction identitaire des collectivités antiques, il importe d'abord de souligner que les sociétés anciennes sont des sociétés de groupes (sociaux, économique, politiques, culturels, religieux) et que les identités individuelles sont définies en fonction des appartenances à ces diverses catégories

---

<sup>1</sup> « [...] en latin, le concept moderne d'identité n'existe pas (*identitas* date du IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. et ne désigne qu'une catégorie logique, utilisée en particulier par les chrétiens pour réfléchir sur l'identité divine des personnes trinitaires). » H. INGLEBERT, « Les identités dans le monde romain » dans H. INGLEBERT (dir.), *Histoire de la civilisation romaine* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 465.

<sup>2</sup> Voir les remarques introductives de E. RÉBILLARD, *Les chrétiens dans l'Antiquité tardive et leurs identités multiples. Afrique du Nord, 200-450 après J.-C.* (Histoire), trad. de l'anglais par A. HASNAOUI, Paris, Belles Lettres, 2014, p. 11-23.

collectives. La catégorisation sociale joue ainsi un rôle prédominant dans les processus de définition identitaire antiques en situant les individus dans des catégories qui sont souvent fermées. Ainsi, bien que portée par des individus, l'identité n'existait qu'à travers l'appartenance à un groupe ou à une collectivité plus ou moins étendue, la conscience d'une individualité psychologique étant relativement récente dans l'histoire de l'humanité<sup>3</sup>.

Parmi les différents critères de catégorisation sociale, on retrouvait notamment ceux déterminés par la naissance, l'âge, le statut et le genre (famille, libre/non libre homme/femme, *iunior/senior*), par la fortune (*cens*), par l'appartenance à une tribu ou à une cité, par la citoyenneté (citoyen/non-citoyen), par le métier, par la culture (langue, mœurs, opinions philosophiques), par les pratiques culturelles (appartenance à une association culturelle ou pratique d'un culte particulier), par la géographie (Orient/Occident), par l'ethnicité (Grecs, Romains, barbares), etc. Ces multiples catégories pouvaient être complémentaires et indissociables, mais également se trouver théoriquement en contradiction les unes par rapport aux autres sans nécessairement que cette contradiction soit vécue négativement. Ainsi, Paul, ne semble pas avoir éprouvé de contradiction à être à la fois citoyen romain et tarsien (statut civique) tout en étant Judéen (statut ethno-religieux) de la Diaspora formé à la culture hellénistique (appartenance culturelle) et d'obédience pharisienne (appartenance idéologico-religieuse), dichotomie évidente en raison du rejet du culte civique romain et tarsien par l'exclusivisme judéen. Au-delà de certaines contradictions, c'est donc en premier lieu le sentiment d'appartenance, basé sur des critères politiques, sociaux, territoriaux, linguistiques, culturels et religieux, qui servaient à définir les identités antiques qui n'existaient que dans des dimensions collectives.

---

<sup>3</sup> L'individu comme entité sociale indépendante de ses groupes d'appartenance n'existe donc pas durant l'Antiquité. Si certaines prémices de l'individualisme remontent au Moyen Âge, l'individu, comme concept social, prendra véritable naissance durant la modernité et se trouvera exacerbé par l'ultramodernité. Voir B.M. BEDOS-REZAK – D. IOGNA-PRAT (dir.), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005, 380 p.

## I. L'ÉTUDE DES PHÉNOMÈNES IDENTITAIRES DANS L'ANTIQUITÉ : QUELQUES REMARQUES SUR L'HISTORIOGRAPHIE RÉCENTE

Pour étudier la question de l'identité dans l'Antiquité, les spécialistes ont sollicité plusieurs postes d'observation en s'intéressant notamment à la formation des identités<sup>4</sup>, à l'identité en auto-définition<sup>5</sup>, à l'identité dans le miroir de l'Autre<sup>6</sup>, à l'impact des interactions entre le Soi et l'Autre sur les définitions identitaires<sup>7</sup>, aux frontières identitaires et à leurs transgresseurs<sup>8</sup>, etc. Ces différentes approches, souvent combinées les unes aux autres, ont contribué à mettre en évidence la complexité des processus de construction des identités dans l'Antiquité dont on reconnaît désormais le caractère fluide et dynamique, malgré les idéologies et les discours de stabilité sur lesquels elles se sont construites.

Abordant la question de l'ethnicité, P. Bauduin a souligné que « l'identité ethnique, loin d'être une donnée statique et immuable, est le résultat de processus de

---

<sup>4</sup> M. SIMON, « Le christianisme : naissance d'une catégorie historique » dans M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 312-335 ; M. SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*. Paris, Odile Jacob, 1998, 251 p. ; F. BLANCHETIÈRE, « Comment le même est-il devenu l'autre ? ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés ? », *Revue des Sciences religieuses*, 71, 1 (1997), p. 9-32 ; F. BLANCHETIÈRE, « Reconstruire les origines chrétiennes : le courant "nazaréen" », *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem*, 18 (2007), [en ligne] <http://bcrfj.revues.org/document229.html>, page consultée le 16 mars 2012.

<sup>5</sup> J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'Autre en Grèce ancienne* (Bibliothèque des histoires), Paris, Gallimard, 1989, 232 p. ; G.E. STERLING, *Historiography and Self-definition. Josephos, Luke-Actes and Apologetic Historiography* (Supplements to Novum Testamentum, 64), Leiden – New York, E.J. Brill, 1992, 500 p. ; A. LE BOULLUEC, « L'identité chrétienne en auto-définition chez Clément d'Alexandrie » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 437-458.

<sup>6</sup> A. HAMMAN, « Chrétiens et christianisme vus et jugés par Suétone, Tacite et Pline le Jeune » dans *Forma Futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*. Torio, Bottege d'Erasmus, 1975, p. 91-109 ; R.L. WILKEN, « The Christians as the Romans (and Greeks) Saw Them » dans E.P. SANDER – B.F. MEYER (eds), *Jewish and Christian Self-definition*, vol. I, *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Londre, SCM Press, 1980, p. 100-125 ; E. CIZEK, « L'image de l'Autre et les mentalités romaines du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère », *Latomus*, 48 (1989), p. 360-371 ; M.-F. BASLEZ, « Qui sont les chrétiens ? Le point de vue des Romains » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à saint Augustin* (Folio. Histoire, 124), Paris, Gallimard – Le Monde de la Bible, 2004, p. 171-180.

<sup>7</sup> D. ROMAN – Y. ROMAN, *Rome, l'identité romaine et la culture hellénistique (218 – 31 av. J.-C.)* (Regards sur l'histoire. Histoire ancienne, 94), Paris, Sedes, c1994, 347 p. ; M.-F. BASLEZ, « Pénétration et diffusion dans le monde grec » dans M.-F. BASLEZ, *Bible et histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, Fayard, 1998, p. 287-326.

<sup>8</sup> M. DUBUISSON, « Remarques sur le vocabulaire grec de l'acculturation », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 60, 1 (1982), p. 5-32.

construction (et de reconstruction) par lesquels les individus et les groupes s'identifient eux-mêmes et par rapport aux autres dans des contextes spécifiques, sur la base d'une perception de traits culturels, d'attitudes, d'origines et/ou d'intérêts communs<sup>9</sup>. » I. Malkin a également précisé que l'ethnicité grecque « semble avoir été quelque chose à la fois de traditionnel et de négociable<sup>10</sup>. » Il note toutefois que « les études actuelles sur l'ethnicité et l'identité collective grecques mettent principalement l'accent sur des questions telles que parenté, communauté de sang, langue, religion, et culture matérielle » délaissant trop souvent les différences régionales qu'il convient également d'étudier<sup>11</sup>.

Pour plusieurs spécialistes, l'identité grecque peut être considérée comme la résultante d'un double processus discursif : intégratif (reposant sur les similarités avec les groupes paires) et dissociatif (reposant sur les différences avec l'altérité)<sup>12</sup>. F. Hartog a montré que l'auto-définition de l'identité grecque s'est construite sur une « rhétorique de l'altérité », car définir l'Autre oblige également à s'auto-définir<sup>13</sup>. Dans une perspective similaire, J.E. Skinner, dans une importante étude sur l'invention de l'ethnographie grecque, a souligné que « far from being mere epiphenomena, discourses of identity and difference are in fact *constitutive* of identity<sup>14</sup>. » Prenant appui sur un schéma binaire « ethnocentrique » (Grecs/barbares)<sup>15</sup>, les Grecs ont d'abord élaboré une

<sup>9</sup> P. BAUDUIN, « Introduction » dans V. GAZEAU – P. BAUDUIN – Y. MODERAN (dir.), *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)* (Tables rondes du CRAHM), Caen, Publications du Crahm, 2008, p. p. 7-21.

<sup>10</sup> I. MALKIN, « Introduction » dans I. MALKIN (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity* (Center for Hellenic Studies colloquia, 5), Cambridge, Harvard University Press, 2001, p. 6.

<sup>11</sup> I. MALKIN, « Ethnicité et colonisation : le réseau d'identité grecque en Sicile » dans J.-M. LUCE (éd.), *Les identités ethniques dans le monde grec. Actes du colloque international qui s'est tenu le 9-11 mars 2006 à l'Université Toulouse-Le Mirail, Pallas*, 73 (2007), p. 181.

<sup>12</sup> « La catégorisation inhérente aux interactions groupales implique plusieurs mécanismes : un effet de contraste qui tend à l'accentuation des différences entre groupes ; un effet de stéréotypie qui joue sur la représentation de l'étranger ; un effet d'assimilation qui contribue à accentuer les ressemblances à l'intérieur d'un même groupe. » J.-R. LAMIRAL – E.-M. LIPIANSKY, *La communication interculturelle* (Bibliothèque européenne des sciences de l'éducation), Paris, Armand Colin, 1989, p. 206-207.

<sup>13</sup> F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*. Paris, Gallimard, 1980, 386 p. Voir également B. ROCHETTE, « Grecs, Romains et Barbares. À la recherche de l'identité ethnique et linguistique des Grecs et des Romains », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 75, 1 (1997), p. 37-57.

<sup>14</sup> J.E. SKINNER, *The Invention of Greek Ethnography. From Homer to Herodotus* (Greek Overseas), Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 17.

<sup>15</sup> Sur le fonctionne d'un modèle binaire dans les sociétés antiques, voir M. DUBUISSON, « Remarques sur le vocabulaire grec de l'acculturation », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 60, 1 (1982), p. 5-32 ; M. DUBUISSON, « Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain : du concept au slogan », *L'Antiquité classique*, 70 (2001), p. 1-16.

définition de leur identité sur la base des critères linguistiques<sup>16</sup>, mais après les Guerres médiques, cette identité semble s'être cristallisée autour d'une définition culturelle qui refusait de reconnaître l'identité culturelle de l'Autre en la considérant comme inférieure<sup>17</sup> : « “néantiser” les autres, ou les peindre toujours différents et inconvenants, pour s'affirmer soi-même<sup>18</sup> », telle est l'usage que les Grecs ont fait de la « rhétorique de l'altérité » et sur laquelle ils ont construit leur singularité identitaire. B.H. Isaac a souligné que, dans la mentalité grecque influencée par la pensée d'Aristote, cette infériorité, justifiant la nature servile de l'Autre, était acquise collectivement et transmise héréditairement, ce qui la distinguait de la mentalité romaine qui ne considérait pas l'Autre comme inférieur par nature<sup>19</sup>. Nuançant cette représentation de l'Autre, perçu et conçu péjorativement comme différent, E.S. Gruen a montré qu'au-delà des contrastes et des aliénations, les Anciens ont également fondé leur identité sur des connexions avec l'Autre en incorporant des traditions étrangères, des liens de sang, des associations avec d'autres cultures, notamment à travers des mythes, des légendes et des histoires fictives, envers lesquels ils avaient une certaine admiration<sup>20</sup>. Si la « rhétorique de l'altérité » n'était pas absente des discours identitaires romains, elle a été employée d'une manière complètement différente.

Analysant les discours romains, principalement ceux émanant de l'aristocratie, D. Roman et Y. Roman ont montré le caractère à la fois discursif et évolutif de l'identité romaine. Ainsi, de la République à la période impériale, les Romains ont construit leur

<sup>16</sup> Ainsi, « *ἑλληνίζω* implique d'abord, dès ses premiers emplois, une opposition entre les Barbares et les Grecs, et cette opposition est d'abord linguistique. » M. CASEVITZ, « *Hellenismos*. Formation et fonction des verbes en *-ίζω* et de leurs dérivés » dans S. SAÏD (éd.), *Ἑλληνισμός. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg (26-27 octobre 1989)*, Leiden – New York, E.J. Brill, 1991, p. 14.

<sup>17</sup> P. SALMON, « “ Racisme ” ou refus de la différence dans le monde gréco-romain », *Dialogue d'histoire ancienne*, 10 (1984), p. 75-97 ; J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 45-47.

<sup>18</sup> D. ROMAN – Y. ROMAN, *Aux miroirs de la Ville. Images et discours identitaires romains (III<sup>e</sup> s. avant J.-C. – III<sup>e</sup> s. après J.-C.)* (Collection Latomus, 303), Bruxelles, Latomus, 2007, p. 375.

<sup>19</sup> B.H. ISAAC, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2004, p. 248-249 et p. 503-516.

<sup>20</sup> E.S. GRUEN, *Rethinking the Other in Antiquity* (Martin Classical Lectures), Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2011, XIV-415 p. Voir également, E.S. GRUEN (ed.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean. Issues and Debates*, Los Angeles, Getty Research Institute, 2010, VII-535 p.; E.S. GRUEN, « Did Ancient Identity Depend on Ethnicity ? A Preliminary Probe », *Phoenix*, 67, 1,2 (printemps-été, 2013), p. 1-22; M. DUBUISSON, « Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain : du concept au slogan », *L'Antiquité classique*, 70 (2001), p. 1-16. Voir, finalement, les remarques de A. POLLINI, « Concepts modernes et problèmes d'identité dans le monde grec » dans C. BORELLO – A. POLLINI (dir.), *Questions d'appartenance : les identités de l'Antiquité à nos jours* (Universités. Histoire), Paris, Orizons, 2015, p. 37-56.

identité, d'abord fondée sur la citoyenneté – « “ être romain ” signifiait être citoyen romain<sup>21</sup> » – sur deux grands types de discours : ceux qui excluent et ceux qui rassemblent<sup>22</sup>. Les discours d'exclusion appartenaient à deux registres : intérieur/intérieur, opposant des citoyens romains de rangs différents, et intérieur/extérieur, opposant Romains et barbares. Le premier niveau d'exclusion, de nature socio-politique, était celui de l'aristocratie qui « discrédita tous les autres et d'abord ses adversaires en usant des mêmes discours d'exclusion qui, dans le temps, disaient sa propre excellence<sup>23</sup>. » L'identité romaine était donc en premier lieu une identité définie par les grands. Contrairement aux Grecs, l'opposition entre Romains et barbares n'était pas « une opposition culturelle fondée sur le couple même/autre, [...], mais une opposition géographique fondée sur le couple intérieur/extérieur<sup>24</sup> ». Bien qu'ils se soient considérés comme supérieurs, les Romains, qui ont adopté une politique d'intégration, n'ont pas considéré l'Autre comme étant par nature inférieur. Ils reconnaissaient chez les autres peuples des qualités distinctes et différentes des leurs, certains peuples étant effectivement nés pour être serviles, mais d'autres pas<sup>25</sup>. Ainsi, comme le fait remarquer M. Dubuisson :

les jugements des Romains sur l'autre varient considérablement selon la géographie ou l'histoire, et un Parthe n'est pas un Numide, pas plus qu'un Grec ou un Oriental ne sera jamais rangé même occasionnellement dans la même catégorie qu'un Germain ou qu'un Breton. Chaque peuple a ainsi ses stéréotypes propres, même si cette diversité apparente dissimule en fait une grande cohérence. En outre, les Romains ont toujours eu à l'égard de l'auteur une attitude bien différente de celle des Grecs, et qui suscitera précisément l'étonnement, voire la réprobation, de nombre d'entre eux. Leur capacité d'accueil et d'assimilation, tôt revendiquée et symbolisée par la légende des origines, leur est reprochée par leurs adversaires, comme Mithridate, cité par Justin, qui qualifie Rome de “ ramassis d'immigrés ” (*conluuies conuenarum*)<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> H. INGLEBERT, « Les identités dans le monde romain » dans H. INGLEBERT (dir.), *Histoire de la civilisation romaine* (Nouvelle Clío. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 466.

<sup>22</sup> D. ROMAN – Y. ROMAN, *Aux miroirs de la Ville. Images et discours identitaires romains (III<sup>e</sup> s. avant J.-C. – III<sup>e</sup> s. après J.-C.)* (Collection Latomus, 303), Bruxelles, Latomus, 2007, 442 p.

<sup>23</sup> D. ROMAN – Y. ROMAN, *Aux miroirs de la Ville. Images et discours identitaires romains (III<sup>e</sup> s. avant J.-C. – III<sup>e</sup> s. après J.-C.)* (Collection Latomus, 303), Bruxelles, Latomus, 2007, p. 131.

<sup>24</sup> H. INGLEBERT, « Les identités dans le monde romain » dans H. INGLEBERT (dir.), *Histoire de la civilisation romaine* (Nouvelle Clío. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 468.

<sup>25</sup> B.H. ISAAC, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton –Oxford, Princeton University Press, 2004, p. 248-249 et p. 503-516.

<sup>26</sup> M. DUBUISSON, « Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain : du concept au slogan », *L'Antiquité classique*, 70 (2001), p. 9-10.

L'instauration du régime impérial et l'extension de la citoyenneté romaine par la Constitution antonine en 212 a contribué à l'émergence d'une autre forme de discours, les discours de rassemblement autour de la figure du prince, le *pater patriae*, titre honorifique qui fut porté par la majorité des empereurs romains depuis Auguste : « à côté de l'identité civique juridique, il existait une identité psychologique dont les critères communs à tous étaient l'obéissance à l'empereur et la participation matérielle à la *romanitas* (la civilisation romaine)<sup>27</sup>.

Cependant, malgré cette volonté unificatrice, tous les habitants de l'Empire ne se sentaient pas Romains de la même manière, ni pour les mêmes raisons<sup>28</sup>. Ainsi, « être Romain » variait selon la hiérarchie sociale, les auto-définitions identitaires et les points de vue extérieurs<sup>29</sup>. » Dans une perspective différente, E.S. Gruen considère que l'identité romaine s'est construite en opposition à une identité grecque réinventée par Rome<sup>30</sup>, car les Romains, comme l'ont fait les autres peuples (Grecs, Judéens, etc.) de l'Antiquité, n'ont pas hésité à discerner, voire à inventer, des relations de parentés et des racines partagées<sup>31</sup>.

Ces exemples, qui mériteraient bien des nuances, mais qui déborderaient amplement des objectifs poursuivis dans cette recherche, permettent néanmoins de constater que les identités anciennes, dont les définitions se construisaient à partir de discours d'inclusion et d'exclusion qui ont varié selon les époques et selon les contextes d'énonciation, reposaient essentiellement sur les appartenances qui déterminaient les statuts socio-politiques et ethniques. Ainsi, comme le précise H. Inglebert, « ce qui existait, c'était le statut, résultante de diverses données juridiques et sociologiques. Le

---

<sup>27</sup> H. INGLEBERT, « Les identités dans le monde romain » dans H. INGLEBERT (dir.), *Histoire de la civilisation romaine* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 468.

<sup>28</sup> « Les critères de distinction sont géographiques — l'opposition entre Occident et Orient —, culturels — entre Latins et Grecs —, et politiques — entre la capitale, Rome, et les provinces. » H. INGLEBERT, « Les identités dans le monde romain » dans H. INGLEBERT (dir.), *Histoire de la civilisation romaine* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 470.

<sup>29</sup> H. INGLEBERT, « Les identités dans le monde romain » dans H. INGLEBERT (dir.), *Histoire de la civilisation romaine* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 457.

<sup>30</sup> E.S. GRUEN, *Culture and National Identity in Republican Rome* (Cornell Studies in Classical Philology, 52.), Ithaca, Cornell University Press, Duckworth, 1992, xiii-347 p.

<sup>31</sup> E.S. GRUEN, *Rethinking the Other in Antiquity* (Martin Classical Lectures), Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2011, XIV-415 p.

problème était non celui de l'identité psychologique, mais de l'identification sociale, non de se définir, mais d'être reconnu<sup>32</sup>. »

Plusieurs études ont alors tenté de cerner les marqueurs identitaires (ethniques, culturels religieux, géographiques) de ces identités, en insistant sur leur caractère social, évolutif et surtout discursif : « ethnic identity is a cultural construct, perpetually renewed and renegotiated through discourse and social praxis<sup>33</sup>. » Soulignons avant d'aborder les études consacrées à l'ethnicité judéenne, que, comme l'a fait remarquer E.S. Gruen, les Grecs et les Romains « had more than one word to designate what we normally take as an ethnic group: *ethnos*, *genos*, *phylon*, or sometimes *loas* on Greek, *genus* or *natio* in Latin. Nor were these terms clearly distinguishable let alone employed with precision or consistency. Overlap and instability were more the rule than the exception<sup>34</sup> ». Il convient donc d'être conscient que les Anciens utilisaient plusieurs terminologies et catégories pour définir leurs identités.

## II. IDENTITÉ JUDÉENNE : IDENTITÉ ETHNIQUE, ETHNICO-RELIGIEUSE OU RELIGIEUSE?

L'étude des processus de construction des identités ethniques a également contribué à renouveler notre compréhension de l'identité juive ou plutôt judéenne comme nous le verrons plus loin. Cette dernière a longtemps été considérée comme une identité basée sur une définition strictement religieuse, mais les travaux de S. Mason<sup>35</sup>, de S.J.D. Cohen<sup>36</sup>, de J.M. Lieu<sup>37</sup> et de S.C. Mimouni<sup>38</sup> ont toutefois montré que cette collectivité a d'abord été comprise comme une collectivité ethnique, comparable aux

---

<sup>32</sup> H. INGLEBERT, « Les identités dans le monde romain » dans H. INGLEBERT (dir.), *Histoire de la civilisation romaine* (Nouvelle Clío. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 466.

<sup>33</sup> J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 19.

<sup>34</sup> E.S. GRUEN, « Did Ancient identity Depend on Ethnicity? A Preliminary Probe », *Phoenix*, 67, 1,2 (printemps-été, 2013), p. 1.

<sup>35</sup> S. MASON, « Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History », *Journal for the Study of Judaism*, 38 (2007), p. 457-512.

<sup>36</sup> S.J.D. COHEN, *The Beginning of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Hellenistic culture and society, 31), Berkeley, University of California Press, 1999, p. 69-139. Voir en particulier p. 70, 92-93 pour l'assise géographique de la catégorie ethno-géographique « Judéens ».

<sup>37</sup> J.M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 239-248.

<sup>38</sup> S.C. MIMOUNI, « Juifs ou Judéens ? Une question de vocabulaire ou d'idéologie », conférence prononcée, à l'Université de Lausanne, le 31 mars 2010 dans le cadre du *Colloque de l'Institut roman des sciences bibliques de l'année académique 2009-2010* [texte non publié].



autres collectivités ethniques de l'Antiquité, dont l'ethnonyme *Ἰουδαίος* a été d'abord employé dans un contexte de relations entre les *Ἰουδαῖοι* et les gens de l'extérieur pour désigner une collectivité ethnique qui se définissait en premier lieu sur la base de son appartenance à une origine géographique commune, la Judée, plutôt que sur la base d'une appartenance religieuse, malgré le fait qu'elle distinguait par ses lois, par son Dieu, par ses institutions, par ses pratiques religieuses, etc. La désignation *Ἰουδαῖοι* recouvrait un sens à la fois ethno-géographique et ethno-religieux, la première ayant cependant précédé la seconde<sup>39</sup>. Cette compréhension apparaît d'autant plus juste que, dans l'Antiquité, « l'identité " religieuse " n'existait pas de façon autonome. Elle était une des facettes de l'identité sociale des individus, déterminée par les entités collectives dont ils étaient membres (l'*ethnos*, la *polis*, l'État, la maison, la phratrie, etc.), à plus forte raison pour les agents culturels publics<sup>40</sup>. » Ainsi, distinguer l'identité ethnique de l'identité religieuse n'apparaît guère cohérent dans l'Antiquité, car elles sont tellement entrecroisées qu'il est impossible de véritablement les séparer l'une de l'autre. C'est donc du point de vue ethnique ou « ethnico-religieux » – pour reprendre une expression de plus en plus répandue dans la recherche actuelle, mais qui s'avère également inadéquate – qu'il convient désormais d'aborder la définition de l'identité des *Ἰουδαῖοι* et les rapports que ces derniers ont entretenus avec les autres ethnicités anciennes<sup>41</sup>.

Pour affirmer leur unité et leur unicité, les *Ἰουδαῖοι* ont élaboré diverses stratégies identitaires visant à la fois à assurer la cohésion des communautés dispersées et à façonner leurs spécificités par rapport à d'autres *ethnê* par la normalisation d'un certain nombre de rites et de pratiques dont le fonctionnement reposait sur une idéologie

---

<sup>39</sup> J.M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, p. 239-248; S.C. MIMOUNI, « Les origines du christianisme : nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux ? Bibliographie sélectionnée et raisonnée », *Revue Biblique* 115 (2008), p. 361-362 ; S.C. MIMOUNI, « Juifs ou Judéens ? Une question de vocabulaire ou d'idéologie », conférence prononcée, à l'Université de Lausanne, le 31 mars 2010 dans le cadre du *Colloque de l'Institut roman des sciences bibliques de l'année académique 2009-2010* [texte non publié].

<sup>40</sup> N. BELAYCHE, « Entrée en matière : de la démarche à un cas modèle » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 4. Voir également, J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome* (Les Livres du Nouveau Monde), Paris, Seuil, 2013, 218 p.

<sup>41</sup> Sur la perception des Judéens par les Grecs et les Romains, voir, notamment, B.H. ISAAC, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2004, p. 440-491.

ethnico-religieuse imposée notamment par les auteurs sacerdotaux<sup>42</sup>. Nous avons souligné que dans l'Antiquité, la définition des identités anciennes reposait sur des mécanismes de pouvoir et des stratégies discursives visant à établir ou à contester les normes et les processus d'identification sur lesquels s'élevait la frontière distinguant le « Nous » du « Eux ». Dans un article récent S.U. Lim a effectivement montré comment Flavius Josèphe avait construit l'identité samaritaine et juive / judéenne à travers un discours dynamique d'inclusion et d'exclusion en prenant appui sur diverses dimensions (ethnique, géographique, politique, religieux, etc.) pour tracer la frontière entre le « Nous » et le « Eux »<sup>43</sup>. Cette frontière entre Judéens et les Autres apparaît également clairement dans l'opposition entre *Ἰουδαισμός* et *Ἑλληνισμός*. Avant d'aborder cette opposition, il convient de revenir sur la question de la dénomination « *Ἰουδαῖοι* » qui continue de faire l'objet de nombreux débats.

#### A. Juifs ou Judéens? Entre définition ethnique et religieuse

Un problème terminologique et catégoriel s'est récemment posé en ce qui concerne les *Ἰουδαῖοι*, un ethnonyme que certains spécialistes vont traduire par « Juifs » et d'autres par « Judéens », le premier terme renvoyant à la définition d'un groupe religieux, le second à la définition d'un groupe ethnique. Pour comprendre pourquoi cette terminologie a été privilégiée aux dépens d'Israélites (*Ἰσραηλίτης*) ou d'Hébreux (*Ἑβραῖοι*), mais surtout pourquoi plusieurs chercheurs optent désormais pour celle de « Judéens » aux dépens de « Juifs », il est essentiel de comprendre la perspective qui a été adoptée pour aborder ce problème de traduction et de catégories, soit celle d'une comparaison des dénominations utilisées de la part des *insiders* et des *outsiders* pour

---

<sup>42</sup> A. MARX, « Ethnicité et pérennité de l'Israël antique. Les stratégies identitaires consécutives à la disparition du Royaume de Juda » dans F. SCHMIDT – C. BATSCH – M. VARTEJANU-JOUBERT (éd.), *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale. Mélanges offerts à Francis Schmidt par ses élèves, ses collègues et ses amis* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism), Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 129-143.

<sup>43</sup> S.U. LIM, « Josephus Constructs the Samari(t)ans : A Strategic Construction of Judean/Jewish Identity Through the Rhetoric of Inclusion and Exclusion », *Journal of Theological Studies*, 64, 2, (october, 2013), p. 404-431.

désigner cette collectivité<sup>44</sup>. En d'autres termes, les spécialistes ont tenté de comprendre comment les *Ἰουδαῖοι* s'auto-désignaient et étaient désignés par l'Autre, à partir de quels critères ces désignations étaient établies et dans quels contextes d'énonciation ils étaient formulés.

Pour résumer un dossier complexe qui a fait couler beaucoup d'encre au cours des dernières décennies, on considère actuellement que la dénomination « *Ἰσραηλίτης* » a été utilisée dans l'Antiquité par les *Ἰουδαῖοι* comme une auto-désignation qui renvoyait à l'entité politique et territoriale d'Israël, donc à l'ethnicité, celle des douze tribus, qui habitait ce territoire. Le nom « Israël » a aussi désigné le territoire du Nord par rapport au territoire du Sud, celui de Juda. L'appellation « Israël » semble avoir pris par la suite une connotation symbolique ou religieuse et politique, notamment dans la littérature chrétienne, renvoyant à l'antique Israël biblique, et donc au « vrai peuple de Dieu ». Cela se constate également lors des deux révoltes judéennes, lorsque les insurgés ont utilisé, pour frapper leur monnaie, l'appellation « Israël » pour désigner l'entité politique recrée, délaissant les termes « *Ἰουδαῖοι* » / « *Ἰουδαία* » qui avaient été adoptés par les Asmonéens<sup>45</sup>. De même, le groupe judéen de Qumrân n'a jamais utilisé les termes « *Ἰουδαῖοι* » / « *Ἰουδαία* » pour s'auto-désigner, mais lui a préféré ceux d'« *Ἰσραηλίτης* » / d'« *Ἰσραήλ* », se considérant eux-mêmes comme « l'avant-garde de la restauration eschatologique des douze tribus » de l'Israël biblique, ce que ne pouvaient prétendre, selon ces derniers, l'État judéen (*Judaia*) et la désignation « *Ἰουδαῖοι* »<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Les meilleures présentations de cette approche sont, à mon avis, celle de J.H. ELLIOTT, « Jesus the Israelite Was Neither A “Jew” Nor A “Christian” : On Correcting Misleading Nomenclature », *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 5, 2 (2007), p. 119-154, et celle de P.F. ESLER, « Identity Matter : Judean Ethnic Identity In The First Century CE » [en ligne], <http://www.bibleinterp.com/opeds/esl368002.shtml>, page consultée le 1<sup>er</sup> août 2014. Sur les différentes désignations ethnonymiques, voir G. HARVEY, *The true Israel: uses of the names Jew, Hebrew and Israel in ancient Jewish and early Christian literature* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Bd. 35), Leiden/New York, Brill, 1996, 303 p.; A. ARAZY, *The appellations of the Jews (Ioudaios, Hebraios, Israel) in the literature from Alexander to Justinian*. [Thèse], Graduate School of Arts and Science, New York University, 1977, 2 vol.

<sup>45</sup> P.J. TOMSON, « The Names Israel and Jews in Ancient Judaism and in the New Testament », *Bijdragen Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, 47 (1986), p. 120-140. Voir également D. GOODBLATT, « From Judeans to Israel : Names of Jewish States in Antiquity », *Journal for the Study of Judaism*, 29 (1998), p. 1-36 ; J.S. BERGSMAN, « Qumran Self-Identity: “Israel” or “Judah” ? », *Dead Sea Discoveries*, 15, 1, *Reading between the Lines: Scripture and Community in the Dead Sea Scrolls* (2008), p. 172-189.

<sup>46</sup> J.S. BERGSMAN, « Qumran Self-Identity : “Israel” or “Judah” », *Dead Sea Discoveries*, 15, 1 (2008) (*Reading Between the Lines : Scripture and Community in the Dead Sea Scrolls*), p. 172-189.

En ce qui concerne la dénomination « Hébreux », elle apparaît souvent comme une auto-désignation servant de référent pour désigner une collectivité d'une haute antiquité remontant à Abraham, mais également pour signaler une communauté ancienne, traditionaliste ou conservatrice. Cette dénomination semble cependant avoir été utilisée comme auto-désignation par le groupe dans lequel ont été composées les *Pseudo-Clémentines*. Dans les textes patristiques, le terme renvoie généralement aux « Juifs » de la période biblique, mais parfois aussi à des « Juifs » de l'époque qui sont distingués des « Hébreux » ou des « Judéens ».

Reste alors le terme « *Ἰουδαῖοι* » qui est le plus employé dans la littérature « juive » et « non-juive » à la fois comme désignation et comme auto-désignation. Dans le culturel et linguistique grec, il renvoie à l'ethnicité de la collectivité qui habitait l'entité politique de Judée (*Ioudaia*). Nous avons souligné que les sources montrent que le terme « *Ἰουδαῖοι* » renvoyait à un *ἔθνος*, une « ethnicité » ou un « peuple », comparable aux autres *ἔθνη* et qui ne s'en distinguait que par certains particularismes religieux<sup>47</sup>. En aucun cas, cependant, il ne désigne une collectivité définie strictement sur la base de critères religieux comme on tend parfois à le faire de nos jours. Pour tenter de souligner la prépondérance de ces particularismes religieux, certains chercheurs parlent des *Ἰουδαῖοι* comme d'une collectivité « ethnico-religieuse<sup>48</sup> », ce qui ne fait aucun sens pour l'Antiquité, car, rappelons-le, les « religions », ou plutôt les « cultes » pour respecter les catégories anciennes, n'existent pas comme une dimension indépendante et ne trouvent leur expression que dans le cadre de l'ethnicité ou de la cité d'où elle tire son origine et dans laquelle elle se pratique<sup>49</sup>. Toutefois, le terme « *Ἰουδαῖοι* » ne se limite pas aux habitants de la Judée, mais s'étend également à l'ensemble des *Ἰουδαῖοι* qui vivent en Diaspora comme le souligne Dion Cassius : « le pays s'appelle aussi Judée et les habitants s'appellent *Ἰουδαῖοι*. D'où leur vient ce nom? Je l'ignore; mais il s'applique aussi à tous ceux qui, parmi les autres hommes, bien que

<sup>47</sup> M. LOWE, « Who were the *Ioudaioi*? », *Novum Testamentum*, 18, 2 (1976), p. 101-130; M.H. WILLIAMS, « The Meaning and Function of *Ioudaios* in Graeco-Roman Inscriptions », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 116 (1997), p. 249-262; S. MASON, « Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History », *Journal for the Study of Judaism*, 38 (2007), p. 457-512.

<sup>48</sup> S. MASON, « Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History », *Journal for the Study of Judaism*, 38 (2007), p. 457-512.

<sup>49</sup> Pour une réflexion sur la religion dans la cité, voir J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome* (Les Livres du Nouveau Monde), Paris, Seuil, 2013, 218 p.

de race différente (*ἀλλοεθνείς*), observent avec zèle leurs lois (*τὰ νόμιμα αὐτῶν*)<sup>50</sup>. » De plus, l'appellation *Ἰουδαῖοι* finit par recouvrir l'ensemble des individus, qu'ils soient ou non des *Ἰουδαῖοι* d'origine, qui se sont « convertis », en d'autres termes ceux qui acceptent et adoptent, en tout ou en partie, la « *Ἰουδαῖοι way of life* »<sup>51</sup>. Mais cette compréhension n'est pas différente de celle que l'on retrouve dans d'autres contextes, comme ceux qui adoptent la « way of life » grecque, romaine, égyptienne ou barbare. Ainsi, il ne convient pas de considérer, comme le fait S.J.D. Cohen, que le terme « *Ἰουδαῖοι* » est passé d'un sens ethnique à un sens religieux au moment où les « conversions » se sont faites plus importantes, car, comme le souligne J. Pasto, cette double traduction est incohérente avec la situation des autres peuples de l'Antiquité pour lesquels il n'existe qu'une traduction possible<sup>52</sup>. Mais alors comment convient-il de traduire le terme « *Ἰουδαῖοι* » : « Juifs » ou « Judéens »?

Pour une majorité de chercheurs s'inscrivant dans la nouvelle historiographie, il convient de traduire le terme « *Ἰουδαῖοι* » par « Judéens » plutôt que par « Juifs », car il renvoie d'abord au sens ethnique et géographique, plutôt qu'au sens religieux. Certains chercheurs ont tenté de dépasser cette opposition entre deux réalités collectives en adoptant une double forme d'écriture : la première utilisant la majuscule pour désigner les Juifs/Judéens en tant que groupe ethnique, la seconde utilisant la une minuscule pour désigner les Juifs / Judéens en tant que groupe religieux. Toutefois, ce procédé n'est guère satisfaisant, car, comme le souligne B. Pouderon, « ces deux aspects sont

<sup>50</sup> Dion Cassius, *Histoire Romaine*, 37,16-17 (traduction de M. SIMON, 1964, p. 327-328) cité par M. CHANTAL, « Traditions judéennes anciennes et catégories modernes : quand la recherche se moque de la réalité antique dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER– M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme ”, le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas », *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 449-458.

<sup>51</sup> J. PASTO, « The Origin, Expansion and Impact of the Hasmonians in Light of Comparative Ethnographic Studies (and Outside of its Nineteenth-Century Context) » dans P.R. DAVIES – J.M. HALLIGAN (éds.), *Second Temple Studies III. Studies in Politics, Class and Material Culture* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 340), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, p. 173.

<sup>52</sup> J. PASTO, « The Origin, Expansion and Impact of the Hasmonians in Light of Comparative Ethnographic Studies (and Outside of its Nineteenth-Century Context) » dans P.R. DAVIES – J.M. HALLIGAN (éds.), *Second Temple Studies. III. Studies in Politics, Class and Material Culture* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 340), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, p.177; M. CHANTAL, « Traditions judéennes anciennes et catégories modernes : quand la recherche se moque de la réalité antique dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER– M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme ”, le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas », *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 449-458.

indissolublement mêlés » et leur « distinction étant la plupart du temps quasiment impossible <sup>53</sup> ». De plus, pour plusieurs chercheurs, « le terme “ Judéen ” est idéologiquement moins chargé que le terme “ Juif ”, ne renvoyant nullement à l’antisémitisme qui, lui, n’est pas antérieur au XIX<sup>e</sup> siècle » et apparaît donc comme moins anachronique<sup>54</sup>. Cependant, une même enquête rapide réalisée dans la littérature médiévale rédigée en ancien et moyen français montre que cette distinction n’est pas aussi tranchée, car le terme « Juifs » renvoie soit au peuple, soit aux adeptes du « judaïsme », montrant encore une fois que la distinction entre ethnicité et religion a été longue à s’imposer, si elle ne l’a jamais véritablement été. Toutefois, une chose est certaine, il ne convient pas de considérer que le terme « *Ἰουδαῖοι* » renvoie strictement à une collectivité religieuse, faussant ainsi le regard que l’on porte sur le passé, mais d’abord et avant tout à une collectivité ethnique qui, comme les autres ethnicités anciennes, possédait ses cultes et ses pratiques religieuses et sociales particulières. De plus, il faut faire attention à l’usage du terme « *Ἰουδαῖοι* » dans les textes anciens, car il peut renvoyer, parfois à l’intérieur d’une même œuvre comme c’est le cas chez Flavius Josèphe, à des sens multiples : parfois à l’ethnicité « judéenne » dans son ensemble, parfois aux habitants de la Judée, parfois aux habitants du royaume de Juda par opposition au royaume d’Israël et d’autres fois aux descendants de Juda ou aux membres de cette tribu<sup>55</sup>. Ainsi, traduire unilatéralement « *Ἰουδαῖοι* » par « Judéens » sans poser la question de la catégorie à laquelle ce terme renvoie contribue à faire perdre ces subtilités de langage qui méritent une attention plus minutieuse. C’est en portant attention à ces subtilités de langage que D. Boyarin arrive d’ailleurs à la conclusion que le terme « *Ἰουδαῖοι* » dans l’*Évangile selon Jean* est employé dans le

<sup>53</sup> B. POUDERON, « Les “ bornes éternelles des Pères ” (Pr 22, 28). Réflexions sur le processus d’autodéfinition du christianisme », dans P.-G. DELAGE (éd.), *Les Pères de l’Église et les dissidents : dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque de La Rochelle (25, 26 et 27 septembre 2009) organisé par l’Association CaritasPatrum*, Royan, Association CaritasPatrum, 2010, p. 29-46; B. POUDERON, « Le judaïsme tel que perçu dans la littérature patristique, de l’Athénien Aristide à Clément d’Alexandrie » dans C. CLIVAZ – S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (eds.), *Le judaïsme dans tous ses états aux I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles : les Judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins (Judaïsme ancien et origines du christianisme, 5)*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 297-324.

<sup>54</sup> S.C. MIMOUNI, « Les frères jumeaux (christianisme et judaïsme) ou les frères triplets (christianisme, judaïsme et rabbinisme) ? Nouvelles perspectives sur une éternelle question » dans A.-M. VANNIER (dir.), *Judaïsme et christianisme chez les Pères*, Brepols, 2016 (à paraître). Voir également, S. MORLET, « L’antijudaïsme chrétien au IV<sup>e</sup> siècle. À propos de quelques idées reçues » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 163-188.

<sup>55</sup> S.U. LIM, « Josephus Constructs the Samari(t)ans: A Strategic Construction of Judean/Jewish Identity Through the Rhetoric of Inclusion and Exclusion », *Journal of The Theological Studies*, 64, 2, (october, 2013), p. 404-431.

contexte d'un conflit interne au « judaïsme », et non dans celui d'un conflit antijudaïque entre deux catégories de « Juifs » : ceux qui croient que Jésus est le Messie et qui se désignent comme « Israélites » et ceux qui ne croient pas que Jésus est le Messie et qui se désignent comme « Judéens », une distinction entre les deux termes qui s'est polarisée, selon lui, au retour de l'Exil, entre ceux qui furent exilés et ceux qui sont demeurés en terre d'Israël<sup>56</sup>. Dans une conversation privée que nous avons eue avec D. Boyarin, ce dernier nous confia que la meilleure manière de traduire le terme « *Ἰουδαῖοι* » était peut-être tout simplement de ne pas le traduire, mais, selon nous, le problème ne se réduit pas à une simple question de traduction, comme on le rappelle trop souvent, mais concerne plus la conception que nous avons de ce terme et plus largement des collectivités dans l'Antiquité.

#### B. *Ἰουδαισμός* et *Ἑλληνισμός* : l'opposition entre deux « way of life »

Sans reprendre dans son ensemble le débat sur le terme « *Ἰουδαισμός* », un terme rare avant le III<sup>e</sup> siècle de notre ère, qui apparaît pour la première fois en 2 *Maccabées* (2 M 2,21; 2 M 8,1; 2 M 14,38) en opposition avec le terme « *Ἑλληνισμός* » (2 M 4,13), mais qui n'est utilisé ni par Flavius Josèphe ni par Philon d'Alexandrie, soulignons que plusieurs chercheurs, tels que S. Mason<sup>57</sup> et S.J.D. Cohen<sup>58</sup>, sont convaincus que ce terme ne doit pas être traduit par « judaïsme » et qu'il ne renvoie pas à une « religion », celle des *Ἰουδαῖοι*, mais qu'il doit plutôt être compris comme une « nationalité<sup>59</sup> » et/ou comme une « way of life », une manière de vivre, qui inclut les pratiques et les

<sup>56</sup> D. BOYARIN, « The *Ioudaioi* in John and the Prehistory of “Judaism” », dans J. CAPEL ANDERSON – P. SELLEW – C. SETZER (eds.), *Pauline Conversations in Context. Essays in Honor of Calvin J. Roetzel* (Journal for the Study of New Testament. Supplement Series, 221), p. 216-239.

<sup>57</sup> S. MASON, « Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History », *Journal for the Study of Judaism*, 38 (2007), p. 457-512.

<sup>58</sup> S.J.D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 109-139; S.J.D. COHEN, « *Ioudaios* » dans J.J. COLLINS – D.C. HARLOW (éds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids – William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan - Cambridge, 2010, p. 769-770.

<sup>59</sup> S.J.D. COHEN, « Religion, Ethnicity, And “Hellenism” in the Emergence of Jewish Identity in Macabean Palestine » dans P. BILDE (ed.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom* (Studies in Hellenistic Civilization, 1), Aarhus, Aarhus University Press, 1990, p. 204-223 ; J.D.G. DUNN, « Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish-Christian Identity », *New Testament Studies*, 45, 02 (2000), p. 184. Voir également les remarques de M. HIMMELFARB, « Judaism in Antiquity: Ethno-religion or National Identity », *Jewish Quarterly Review*, 99, 1 (2009), p. 65-73, qui critique les positions de S.J.D. Cohen et de D. Goodblatt (*Elements of Ancient Jewish Nationalism*, New York, Cambridge University Press, 2006, xvi-260 p.).

croyances<sup>60</sup>, mais plus largement la culture et les coutumes ancestrales d'un peuple, les *Ἰουδαῖοι*, tout comme *Ἑλληνισμός* qui renvoie, du moins à cette époque, à une « Greek way of life », une manière de vivre et de penser à la « grecque »<sup>61</sup>. Pour J.M. Lieu, le *Ἰουδαισμός* « demanded a loyalty of belief and life that could lead to death itself and set the Jewish people apart from all other peoples. It provided a citizenship or city life of its own, even when circumstances gave this no political reality<sup>62</sup>. » Ainsi, *Ἰουδαισμός* renverrait non pas à une « religion » comme on l'a généralement considéré, mais plutôt à des pratiques et des comportements qui relèveraient de l'ethnicité. Le conflit présenté en 2 *Maccabées* consisterait alors en un affrontement entre deux « ways of life » et non en un conflit entre deux « religions » ou « systèmes religieux »<sup>63</sup>.

On a alors cherché à comprendre quand et comment le terme « *Ἰουδαισμός* » serait passé d'un sens « ethnique » ou « ethnico-religieux » à un sens strictement « religieux ». Pour S.J.D. Cohen, deux possibilités sont envisagées, la première situe le changement au moment où des convertis extérieurs sont intégrés au sein du « *Ἰουδαισμός* » ou des *Ἰουδαῖοι*, la seconde, qui repose sur la thèse de M. Heemstra<sup>64</sup>, situe le changement lorsqu'a été imposée par Nerva (96) la réforme du *Fiscus Judaicus* qui a fait du *Ἰουδαισμός* un système d'adhérence et non plus simplement une « way of life »<sup>65</sup>. Pour D. Boyarin et pour S. Mason, cette transformation survient plus tardivement et progressivement, au cours du II<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle de notre ère sous l'influence d'auteurs

<sup>60</sup> S.C. 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* (Nouvelle Clio, l'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 25.

<sup>61</sup> M. CHANTAL, « Traditions judéennes anciennes et catégories modernes : quand la recherche se moque de la réalité antique dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER– M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme ”, le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas », *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 449-458. Voir également notre article S. BÉLANGER, « L'étude des identités dans l'Antiquité est-elle utopique ? Quelques réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'approche des phénomènes identitaires dans l'Antiquité », dans P. BONNECHERE – C. RASCHLE (dir.), *Metamorphosis praxeon - Nouvelles approches et thèmes en histoire ancienne. Les Cahiers d'histoire*, 31, 2 (automne, 2012), p. 87-111.

<sup>62</sup> J.M. Lieu, « The Race of the God-Fearers », *Journal of Theological Studies*, 46, 2 (1995), p. 491.

<sup>63</sup> M. CHANTAL, « Traditions judéennes anciennes et catégories modernes : quand la recherche se moque de la réalité antique dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER– M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme ”, le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas », *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 449-458.

<sup>64</sup> M. HEEMSTRA, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 277), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, 241 p.

<sup>65</sup> S.J.D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 109-139; S.J.D. COHEN, « The Ways that Parted : Jews, Christians, and Jews-Christians ca. 100-150 CE » [en ligne], <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:10861143>, page consultée le 2 juillet 2014.



chrétiens tels que Ignace d'Antioche, mais surtout Justin de Néapolis et Tertullien qui entendent séparer les pratiques culturelles « juives » des pratiques culturelles « chrétiennes », une distinction qui ne parviendra finalement à s'imposer que sous Théodose I<sup>er</sup>. Ainsi, le « judaïsme » comme « religion » serait une construction sociale de la part de chrétiens en opposition avec le terme « *Χριστιανισμός* ». Avant de s'intéresser à cette opposition, il convient de revenir sur la dénomination « *Χριστιανοί* ».

### III. IDENTITÉ CHRÉTIENNE : IDENTITÉ OU CONSCIENCE IDENTITAIRE?

#### A. La dénomination « *Χριστιανοί* » comme désignation et comme auto-désignation

Lorsque se sont formés les premiers mouvements chrétiens au I<sup>er</sup> siècle, le christianisme ne représentait alors qu'un des courants parmi une pluralité de mouvements qui caractérisaient alors le judaïsme de la période du Second Temple. Les premières générations de ceux qui croient Jésus n'avaient alors nullement l'intention de former un groupe situé à l'extérieur des frontières du judaïsme. Cependant, tout en demeurant dans les limites de l'identité judéenne, ils ont été amenés durant cette période à prendre conscience de leurs particularismes groupaux, notamment à la lumière de la prédication de Jésus et de l'événement pascal et des conflits avec les autres tendances judéennes. Parmi les premiers témoignages qui nous ont été préservés, notamment les écrits néotestamentaires, plusieurs montrent la volonté de ceux qui croient en Jésus de ne pas nier ou renier leur identité judéenne ou israélite tout en présentant leur mouvement comme une forme renouvelée ou accomplie du judaïsme par la venue du Messie annoncé par les prophètes et reconnu en Jésus de Nazareth : « pour cette première génération, la croyance en Jésus et sa résurrection [n'impliquait] pas de rompre avec les croyances et pratiques du judaïsme<sup>66</sup>. » C'est ainsi que la première génération des disciples de Jésus continuait à fréquenter le Temple, à participer aux grandes fêtes qui scandaient le calendrier judéen et à respecter les prescriptions de la *Torah*, pratiques liées à deux des principaux piliers de l'identité judéenne de l'époque<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 190-195.

<sup>67</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 190-195.

Il n'est dès lors pas étonnant que dans ses épîtres, Paul ne se soit pas présenté autrement que comme un Judéen, un Israélite ou un Hébreu, selon les contextes d'énonciation de ses discours épistolaires, et ne s'est jamais désigné par la dénomination « *Χριστιανός* » – ou, du moins, ne l'a jamais revendiqué – qui ne se retrouve mentionnée que trois fois dans ce qui formera le *Nouveau Testament*, deux fois dans les *Actes des apôtres* comme désignation<sup>68</sup> et une fois de manière ambiguë dans la *Première Épître de Pierre*<sup>69</sup>.

« L'identification procédant *by naming*, le nom permet aux membres d'un groupe particulier alors de se distinguer et d'être distingués<sup>70</sup> ». Ainsi, comme nous l'avons mentionné, cette dénomination néologique de « *Χριστιανός* » – tout comme celle de « nazaréen » ou de « nazoréen » qui a plus ou moins été rapidement abandonnée par une majorité de « convertis » en la foi en Christ au profit de celui de « *Χριστιανός* » – est rapidement apparue comme une double nécessité permettant :

- (1) à l'Altérité, tant judéenne que gréco-romaine, de catégoriser socialement les membres de ce nouveau courant issu de Judée;
- (2) à ceux qui croient en Jésus de s'identifier comme un groupe distinct au sein du monde antique, particulièrement au sein de la diversité interne du « judaïsme ».

L'auteur des *Actes des apôtres* mentionne que c'est à Antioche, dans les années 40, que ceux qui croient en Christ ont reçu/pris (*χρηματίσαι*) pour la première fois le nom de « chrétien » (*Χριστιανός*) dont le sens premier est « messianiste » et renvoie aux « disciples » ou « partisans » de Christ, l'« Oint » ou le « Messie ». En effet, dans l'Antiquité, le suffixe grec *-ianoι*, dérivé du suffixe latin *-iani*, était utilisé pour désigner les partisans d'un dirigeant politique ou les disciples d'un maître. Par conséquent, la dénomination « *Χριστιανοί* », qui correspond à la désignation latine des *Christiani*, renvoie aux « partisans » / « disciples » de Christ (*Χριστός / Christus*) alors compris comme un nom propre comme le montre Tacite : « ce nom leur vient de Christ<sup>71</sup>. » La

---

<sup>68</sup> *Ac* 11,26; 26,28.

<sup>69</sup> *1 P* 4,16.

<sup>70</sup> L. SCIOLLA, « Identité » dans M. BORLANDI et *al.* (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 336.

<sup>71</sup> *Tac., An.*, 15, 44.

formation de la dénomination « chrétien » pointe donc vers une origine latine, mais dans un contexte culturel et linguistique grec, celui de la ville d'Antioche<sup>72</sup>.

On peut penser que les remous provoqués à Antioche par la prédication de ceux qui croient en Christ ont attiré sur eux l'attention des autorités romaines, d'autant plus que l'apparition de ce néologisme survient au moment même où Caligula a décidé d'ériger sa statue dans le Temple de Jérusalem, soit dans les années 39-40, un contexte de tensions qui a provoqué de vives réactions en Judée, mais également à Antioche, ce qui a forcé à de nombreuses reprises l'intervention des autorités romaines. C'est probablement durant cette période de tensions que les autorités romaines ont davantage pris conscience des dissensions qui divisaient la collectivité judéenne d'Antioche, principalement celles qui concernaient à la messianité de Jésus, sans nécessairement s'intéresser aux aspects religieux de ces dissensions.

Les autorités romaines de Syrie, peu intéressées par les débats doctrinaux internes à l'ethnicité judéenne, ont possiblement désigné par un nom distinct, *Χριστιανοί*, les « disciples » de Christ en raison de l'attention qui avaient été portée sur eux par d'autres Judéens. Toutefois, il nous semble surprenant que les autorités romaines aient considéré dès cette époque les *Χριστιανοί* comme une « collectivité religieuse » distincte du judaïsme, alors que ceux qui croient en Christ n'en avaient eux-mêmes pas conscience. Tout au plus, les autorités romaines ont reconnu l'existence d'un groupe de Judéens formé par ceux qui croient en Christ.

Mais ceux qui croient en Christ ont pris du temps avant de s'approprier cette dénomination. En effet, à aucun moment Paul n'emploie cette dénomination dans ses épîtres, ni pour s'auto-désigner, ni pour désigner ceux qui croient en Christ (qu'ils soient ou non d'origine judéenne), ni comme désignation par l'altérité de ceux qui croient en Christ. De même, dans les *Actes des apôtres*, Paul n'utilise jamais la dénomination « chrétien », ni d'ailleurs celle de « nazoréen », pour s'auto-désigner,

---

<sup>72</sup> B. LIFSHITZ, « L'origine du nom des chrétiens », *Vigiliae Christianae*, 16 (1962), p. 68 ; J. TAYLOR, « Why Were The Disciples First Called "Christians" At Antioch ? (Acts 11, 26) », *Revue Biblique*, 101, 1 (1994), p. 81-83; T. HEGEDUS, « Naming Christians in Antiquity », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, 33 (2004), p. 173-190; A. FAIVRE, « Chrétiens et Églises, des identités en construction durant les trois premiers siècles », *Transversalités*, 130, 2 (2014), p. 42-43.

montrant que l'usage de cette dénomination a d'abord été externe au groupe de ceux qui croient en Christ.

Rappelons que depuis Polybe, *χρηματίζω* a le sens de *s'appeler / prendre un titre ou un nom*, ce que rendent bien les traductions de M.-É. Boismard et d'A. Lamouille et celle de E. Delebecque<sup>73</sup>. Selon E.J. Bickerman, le groupe de ceux qui croient en Christ et qui vivait à Antioche se serait auto-désigné par le nom de « chrétiens » afin de marquer leur différence par rapport aux autres mouvements judéens<sup>74</sup>. Toutefois, dans l'*Épître aux Romains* (7,3), *χρηματίζω* signifie plutôt *être appelé / être nommé*. À notre avis, il faut plutôt opter pour le sens de recevoir le nom de « chrétiens », comme le fait la *TOB* et la *Bible de Jérusalem*, car, rappelons-le, dans les *Actes des apôtres* aucun disciple, ni même Paul, ne s'auto-qualifie par ce nom. En effet, la seule autre mention du nom chrétien dans le récit est placée dans la bouche d'Agrippa II<sup>75</sup>. Selon la logique du récit, cette appellation provient toujours d'une personne extérieure au groupe des *Χριστιανοί*. Ainsi, Paul n'utilise ni le terme de « nazoréen », cependant utilisé, nous y reviendrons, par certains Judéens pour désigner ceux qui croient en Jésus, ni celui de « chrétien » pour désigner le mouvement auquel il se rattache, préférant plutôt parler de la Voie (ὁδός)<sup>76</sup>. Les *Χριστιανοί* de cette génération ne se percevaient donc probablement pas comme un courant externe au judaïsme et ne revendiquait pas de dénomination particulière en tant que collectivité même s'ils comprenaient fort bien l'originalité de leur adhésion en la croyance messianique réalisée en la personne de Jésus. Si le nom de « chrétien » révèle une certaine prise de conscience de la part de

---

<sup>73</sup> M.-É. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Les Actes des deux apôtres*. Tome I. *Introduction–Textes*, Paris, Librairie Lecoffre – J. Gabalda et C<sup>ie</sup> Éditeurs, 1990, 186 p.; *Les Actes des apôtres* (Collection d'études anciennes), traduit et annoté par E. DELEBECQUE, Paris, Belles Lettres, 1982, 140 p.

<sup>74</sup> E.J. BICKERMAN, « The Name of Christians », *Harvard Theological Review*, 42 (1949), p. 109-124.

<sup>75</sup> *Ac* 26,28.

<sup>76</sup> *Ac* 24,14.

l'Altérité, celle-ci concernait davantage l'originalité d'un courant interne que d'un mouvement externe au judaïsme<sup>77</sup>.

Il n'est pas anodin que le néologisme pour désigner les membres de ce nouveau groupe émergent soit apparu à Antioche – du moins si on accepte la présentation des *Actes des apôtres* qui est peut-être une « forgerie » de son auteur pour situer à ce moment et à cet endroit précis une appellation possiblement plus tardive –, car c'est dans cette ville que la prédication chrétienne s'est adressée pour la première fois aux Gentils, c'est-à-dire aux non-Judéens<sup>78</sup>. M. Simon a bien noté que cette qualification de « chrétiens » est directement liée au passage, qui a duré une année entière, de Paul et Barnabé à Antioche<sup>79</sup>. On retrouve l'opinion contraire chez J. Taylor qui considère que, dans le *Texte alexandrin*, l'appellation n'est pas en lien direct avec le contexte immédiat du récit et que l'auteur aurait plutôt saisi l'occasion pour introduire dans le récit une information isolée<sup>80</sup>. Toutefois, même en prenant en considération cette remarque, nous pouvons considérer qu'en incorporant cette information à cet endroit précis du récit, l'auteur des *Actes des apôtres* a délibérément choisi d'associer le nom de « chrétiens » à la ville d'Antioche et au passage de Paul et de Barnabé.

Toutefois, tant dans les sources chrétiennes que non chrétiennes, l'usage de la dénomination « *Χριστιανοί* » au I<sup>er</sup> siècle est extrêmement restreint et renvoie principalement à une désignation de la part de l'altérité. Il n'est d'ailleurs pas certain que la troisième occurrence de cette dénomination dans les textes néo-testamentaires

---

<sup>77</sup> J. TAYLOR, « Why Were The Disciples First Called “Christians” At Antioch? (*Acts* 11, 26) », *Revue Biblique*, 101, 1 (1994), p. 75-94 ; B. LIFSHITZ, « L'origine du nom des chrétiens », *Vigiliae Christianae*, n° 16 (1962), p. 65-70 ; F. BLANCHETIERE, « Comment le même est-il devenu l'autre ? ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés ? », *Revue des Sciences religieuses*, 71, 1 (1997), p. 9-32 ; P.J. TOMSON, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme* (Initiation Biblique), trad. de J. DUPONCHEELE, Paris, Cerfs, 2003, p. 238 et p. 257-258 ; M.-F. BASLEZ, « Qui sont les chrétiens ? Le point de vue des Romains » dans M.-F. BASLEZ, *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à saint Augustin* (Folio. Histoire, 124), Paris, Gallimard – Le Monde de la Bible, 2004, p. 171-172 ; M. SIMON, « Le christianisme : naissance d'une catégorie historique » dans M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 312-314 ; A. FAIVRE, « Chrétiens et Églises, des identités en construction durant les trois premiers siècles », *Transversalités*, 130, 2 (2014), p. 42-43.

<sup>78</sup> *Ac* 11,20.

<sup>79</sup> M. SIMON, « Le christianisme : naissance d'une catégorie historique » dans M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 313.

<sup>80</sup> J. TAYLOR, « Why Were The Disciples First Called “Christians” At Antioch ? (*Acts* 11, 26) », *Revue Biblique*, 101, 1 (1994), p. 78.

renvoie à une auto-désignation. Nous y reviendrons dans la section consacrée à la *Première Épître de Pierre*. Ainsi, cela montre que la prise de conscience identitaire par ceux qui croient en Christ demeurait timide, se situant entre un besoin de se démarquer comme groupe distinct des autres groupes judéens et une volonté de préserver l’ancrage de leurs racines dans l’*ethnos* judéen. Il faudra possiblement attendre la fin du I<sup>er</sup> siècle ou le début du II<sup>e</sup> siècle pour que la dénomination « *Χριστιανοί* » fasse l’objet d’une réappropriation par le groupe de ceux qui croient en Christ afin de marquer une plus grande distanciation avec les autres groupes judéens. Cependant, nous y reviendrons dans le chapitre consacré à la perception de l’Autre, l’Altérité, notamment romaine, semble avoir très rapidement utilisé la dénomination *Χριστιανοί* pour désigner sans distinction l’ensemble des membres du groupe de ceux qui croient en Christ. Cela montre l’importance du rôle l’altérité dans le processus de construction identitaire.

Il convient donc de considérer que ceux qui croient en Christ ont d’abord eu conscience de former un sous-groupe au sein d’une collectivité plus large, celle des Judéens. L’amorce du processus de construction de leur identité s’est donc effectuée au sein d’un milieu familial et s’est inscrite dans une dynamique plus ou moins conflictuelle avec les autres courants judéens de l’époque. Il a également été marqué par une dynamique plus ou moins conflictuelle entre les différents courants qui composaient ce sous-groupe, car le christianisme n’a jamais – ni dans l’Antiquité, ni de nos jours – constitué un mouvement monolithique, ni monophonique, pour reprendre une formulation de F. Blanchetière à propos du judaïsme de la période du Second Temple<sup>81</sup>. Ainsi, comme le précise S.C. Mimouni, « le christianisme ancien était composé de six principaux courants (les “ jacobiens ”, les “ pétriniens ”, les “ Hellénistes ” dirigés par Étienne, les “ Hellénistes ” dirigés par Barnabé, les “ pauliniens ” et les “ johanniciens ”). Précisons également qu’à cette époque, la frontière entre les divers courants chrétiens, qui se sont indéniablement influencés, voire concurrencés les uns les autres, n’était pas toujours claire, ni étanche<sup>82</sup>. » C’est donc dans la pluralité que se sont élaborées les prémices de l’identité chrétienne, pluralité qui est demeurée l’une des caractéristiques du christianisme tout au long de son histoire comme le souligne à juste

---

<sup>81</sup> F. BLANCHETIERE, « Comment le même est-il devenu l’autre ? ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés ? », *Revue des Sciences religieuses*, 71, 1 (1997), p. 10.

<sup>82</sup> S.C. MIMOUNI, « Les mouvances “ chrétiennes ” vers la fin du I<sup>er</sup> siècle » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 209-229.

titre F. Vouga : « la diversité est un élément constitutif du christianisme primitif, et la pluralité est composante de la définition que le christianisme donne de lui-même<sup>83</sup>. » C'est pourquoi une certaine tendance dans l'historiographie récente a tenté de présenter cette diversité en parlant de « christianismes », au pluriel, plutôt que de « christianisme », au singulier, une désignation sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, mais qui n'est pas plus appropriée que celle de « judaïsmes », au pluriel, pour présenter la diversité du « judaïsme » de la période du Second Temple.

Méthodologiquement, cette diversité impose, dans la mesure où les sources le permettent, de bien circonscrire le courant chrétien dont on tente de saisir l'identité afin d'éviter une généralisation incohérente avec la réalité historique qui est marquée par la pluralité, malgré une volonté d'unité qu'on tente d'établir les auteurs chrétiens. Pour le dire autrement, nous considérons que l'identité chrétienne n'existe pas en absolu à cette époque, car, ce qui existe et qui peut réellement être étudié d'un point de vue historique, c'est l'identité de courants chrétiens particuliers et les discours de légitimation qu'ils ont produits.

De plus, le I<sup>er</sup> siècle ne représentait pas encore un temps d'affirmation identitaire, mais, plutôt, un temps de prise de conscience identitaire. Selon nous, cette affirmation identitaire ne s'est véritablement produite qu'au cours des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, notamment à travers les œuvres apologétiques et les discours *adversus Iudaeos*. C'est également durant cette époque que le terme « *Χριστιανισμός* » est utilisé pour la première fois.

## B. *Ἰουδαισμός* et *Χριστιανισμός*

Dans ses lettres, Ignace d'Antioche est le premier auteur chrétien du début du II<sup>e</sup> siècle à utiliser le terme « *Χριστιανισμός* » (*Mag.* 10,3 ; *Phil.* 6.1 ; *Rom.* 10,3). Si pour plusieurs chercheurs l'utilisation de ce terme montre qu'une « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme » est alors effective, ils considèrent également que le terme renvoie à la catégorie de « religion ». Cependant, pour d'autres chercheurs, le

---

<sup>83</sup> F. VOUGA, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats* (Le monde de la Bible, 35), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 9. Voir également G. ALBERIGO, « Le christianisme un et pluriel. L'Église et les Églises : les grandes étapes de l'éloignement et du rapprochement » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 203-227.

terme « *Χριστιανισμός* » ne renvoie pas à une « religion », mais plutôt à une « Christian way of life » en opposition non pas à des *Ἰουδαῖοι*, mais plutôt à des « chrétiens judaïsants », c'est-à-dire à des chrétiens qui continuent de pratiquer la « *Ἰουδαῖοι way of life* » dont nous avons déjà parlé<sup>84</sup>. L'opposition serait alors similaire à celle qui opposait « *Ἰουδαισμός* » et « *Ἑλληνισμός* » en *2 Maccabées*<sup>85</sup>.

Ce n'est que progressivement que les chrétiens ont fini par adopter, parmi les multiples potentialités discursives de définition d'une identité chrétienne, une définition strictement religieuse du terme « *Χριστιανισμός* »<sup>86</sup>, qui est d'abord passée par une définition comme « type » ou « forme » de culte, avant de se fixer en termes de « religion » ou de « système religieux ». Pour ces auteurs, au-delà du III<sup>e</sup> ou IV<sup>e</sup> siècle, les termes « *Χριστιανισμός* » et « *Ἰουδαισμός* » renvoient, du moins dans la conception chrétienne, à des « religions » proprement dites et non plus à un caractère « ethnique » lié à une « way of life » qu'il aurait alors perdue<sup>87</sup>. Toutefois, notre enquête dans la littérature médiévale a également montré que cette distinction n'est pas aussi claire qu'il y paraît, car le terme « judaïsme » renvoie soit à la « religion des Juifs », soit plus largement au « peuple juif », et parfois même à la « terre des Juifs », ce qui montre que les caractères « ethnique » et « religieux » se sont longtemps côtoyés, voire superposés. De même, comme le rappelle R. Burnet, « les premiers rabbins n'investirent jamais le concept de judaïsme que leur tendaient pourtant les premiers apologistes et il fallut

---

<sup>84</sup> T. NICKLAS, *Jews and Christians? Second-Century 'Christian' Perspectives on the 'Parting of the Ways' (Annual Deichmann Lectures 2013)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 1-10.

<sup>85</sup> Y. AMIR, « The Term *Ioudaismos*: A Study in Jewish–Hellenistic Self-Identification », *Immanuel*, 14, 1982, p. 34-41.

<sup>86</sup> D. BOYARIN, « Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my *Border Lines*) », *Jewish Quarterly Review* 99, 2009, p. 7-36 ; D. BOYARIN, « The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion », *Representations*, 85 (2004), p. 21-57; D. BOYARIN, « Justin Martyr Invents Judaism », *Church History*, 70 (2001), p. 427-461 ; D. BOYARIN, « Semantic Differences : or, "Judaism" / "Christianity" » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 65-85; S. MASON, « Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism : Problems of Categorization in Ancient History », *Journal for the Study of Judaism*, 38 (2007), p. 471.

<sup>87</sup> J. PASTO est d'avis que ce n'est que dans la littérature chrétienne que *Ioudaismos* en vient à désigner un mode de vie à la « juive », une position que rejoint également T. Nicklas. J. PASTO, « The Origin, Expansion and Impact of the Hasmoneans in Light of Comparative Ethnographic Studies (and Outside of its Nineteenth-Century Context) » dans P.R. Davies – J.M. Halligan (eds.), *Second Temple Studies III. Studies in Politics, Class and Material Culture* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 340), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, p.175; T. NICKLAS, *Jews and Christians? Second-Century 'Christian' Perspectives on the 'Parting of the Ways' (Annual Deichmann Lectures 2013)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 7-9.



attendre le Moyen Âge pour que ce terme soit très lentement utilisé<sup>88</sup>. » Néanmoins, l'utilisation du néologisme « Χριστιανισμός » par Ignace d'Antioche montre qu'il existait, dès le début du II<sup>e</sup> siècle, une certaine volonté, si ce n'est une volonté certaine, de se distinguer et d'affirmer l'unicité de la « Christian way of life » par rapport aux autres « way of life ». Comme nous le verrons dans le chapitre consacré à la question du *Parting of the ways*, il n'est pas nécessaire de considérer que l'affirmation de cette unicité constitue une « rupture » avec le « judaïsme », ni qu'elle était unanimement partagée, mais elle montre tout de même qu'à partir du II<sup>e</sup> siècle, certains auteurs chrétiens étaient de plus en plus conscience de l'identité de leur groupe d'appartenance et ont cherché à la définir. Sur cette question, il convient maintenant de s'arrêter sur une proposition avancée par S.C. Mimouni.

### C. L'« identité chrétienne » : identité ou conscience identitaire?

Dans un article paru en 2010, S.C. Mimouni apporte une réflexion importante sur la question de notre compréhension moderne de l'identité chrétienne dans l'Antiquité. Il estime qu'une distinction doit être faite entre (1) les appartenances qui relèvent des statuts sociopolitiques et ethniques et qui engagent le statut de l'individu du point de vue juridique et (2) les appartenances religieuses et idéologiques qui reposent, d'un point de vue spirituel, sur la pensée de l'individu<sup>89</sup>. Pour marquer la différence entre ces deux modes d'appartenance, S.C. Mimouni associe à la première catégorie la notion d'« identité » et à la seconde la notion de « conscience [*consciousness*] identitaire » qu'il définit comme « la faculté qu'a l'homme de connaître sa propre réalité spirituelle et intellectuelle : il s'agit donc d'une appartenance à une connaissance philosophique ou à une croyance religieuse – l'une et l'autre étant souvent plus ou moins non distinguées<sup>90</sup>. » Ainsi, poursuit S.C. Mimouni, « il y a une grande différence entre les Judéens qui partagent une identité et les chrétiens qui, nonobstant leur identité d'origine, partagent

---

<sup>88</sup> R. BURNET, « Le christianisme est-il un judaïsme syncrétique ? Judaïsme, christianisme et paganisme dans les deux premiers siècles », dans *Syncrétisme : échec ou promesse d'inculturation ? Actes du colloque Omnes Gentes de Louvain-la-Neuve (octobre 2012)*, p. 3 (à paraître) [en ligne], [https://www.academia.edu/3171256/Le\\_christianisme\\_est-il\\_un\\_judaïsme\\_syncrétique](https://www.academia.edu/3171256/Le_christianisme_est-il_un_judaïsme_syncrétique), page consulté le 1<sup>er</sup> août 2014.

<sup>89</sup> S.C. MIMOUNI, « Qu'est-ce qu'un “ chrétien ” aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles ? Identité ou conscience ? », *Annali di storia dell'esegesi*, 27, 1 (2010), p. 11-34.

<sup>90</sup> S.C. MIMOUNI, « Qu'est-ce qu'un “ chrétien ” aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles ? Identité ou conscience ? », *Annali di storia dell'esegesi*, 27, 1 (2010), p. 14.

une croyance », « une “ conscience fédérative ”, celle de leur fidélité à la messianité de Jésus de Nazareth<sup>91</sup>. » Notons cependant que cette « conscience fédérative » s’est longtemps superposée au statut ethnico-politique des Judéens, du moins pour certains courants chrétiens qui s’en réclamaient, mais pas pour d’autres, comme Marcion, qui l’ont très tôt récusé.

Ce sont donc en étant conscients d’appartenir à un groupe formé sur la base d’une croyance communément partagée que les chrétiens, au-delà de leurs appartenances et de leurs statuts individuels, ont constitué une collectivité particulière au sein de leur environnement social et qu’ils ont été reconnus comme tels. L. Baugnet précise d’ailleurs que :

un groupe ne devient un groupe que dans le sens où il est perçu comme ayant des caractéristiques communes comparativement à d’autres groupes présents dans l’environnement. Un groupe existe s’il y a des personnes conscientes d’en être membres. La preuve de son existence est donc à la fois psychologique et sociale, le groupe est un groupe socialement perçu dans le cadre de comparaisons entre groupes, la réalité de son existence<sup>92</sup>.

Tout groupe repose donc sur une solidarité de conscience entre ses membres. Selon l’hypothèse de S.C. Mimouni, les chrétiens ont ainsi tenté d’élaborer une forme d’identité qui offrait la possibilité de transcender, sans nécessairement les nier, les autres formes d’appartenance et de statuts : « l’identité religieuse dans le monde gréco-romain repose qu’on le veuille ou non sur un fondement ethnique. Ce n’est plus le cas avec le christianisme qui a imposé l’idée qu’il repose sur une conscience d’appartenance fondée uniquement sur la croyance messianique, ce au détriment de l’appartenance ethnique – c’est le troisième *genos*<sup>93</sup>. » Non seulement cette rhétorique identitaire a offert à ceux qui croient en Jésus des manières de négocier et d’affirmer les spécificités de leur « identité » ou de leur « conscience identitaire » dans l’Empire romain, mais ces stratégies identitaires éminemment discursives leur ont également permis d’entrer en compétition de manière polémique avec l’Autre, que ce soit avec les Judéens ou avec

---

<sup>91</sup> S.C. MIMOUNI, « Qu’est-ce qu’un “ chrétien ” aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles ? Identité ou conscience ? », *Annali di storia dell’esegesi*, 27, 1 (2010), p. 28-32.

<sup>92</sup> L. BAUGNET, *L’identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 80.

<sup>93</sup> S.C. MIMOUNI, « Les identités religieuses dans l’Antiquité classique et tardive : remarques et réflexions sur une question en discussion » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 501.

les Grecs, mais également entre courants chrétiens, chaque courant cherchant à exclure l'autre afin de se légitimer<sup>94</sup>.

Ainsi, pour N. Belayche, « l'explicitation d'une identité, par ses porteurs ou ses observateurs, repose sur la mise en comparaison. Sa construction et l'altérité qu'elle postule sont d'autant plus vigoureuses qu'elles se développent dans des ambiances de protestation ou d'opposition<sup>95</sup>. » M. Kahlos a également montré que les apologistes ont élaboré des identités fixes de l'Autre à partir d'identités fluides afin de pouvoir les attaquer. Ils ont appliqué le même procédé pour créer et établir leur identité et celle de leur groupe en vue de les défendre<sup>96</sup>. D. Boyarin a pour sa part montré que, dans la polémique qu'ils ont engagée avec les Judéens, les premiers chrétiens ont élaboré une tradition de succession apostolique afin de légitimer l'autorité des apôtres et celle des dirigeants ecclésiastiques. Après la destruction du Second Temple, les écoles rabbiniques ont parallèlement élaboré des discours de succession ininterrompue depuis Moïse afin de légitimer l'autorité des Rabbis. Par conséquent, de part et d'autre, ces discours de légitimation d'autorité qui s'inscrivent dans une dynamique entre le Soi et l'Autre ont contribué à l'élaboration d'« orthodoxies » concurrentes et d'hérésies permettant l'exclusion de l'Autre. Cette concurrence dans la légitimation d'une autorité a joué un rôle déterminant dans le processus de « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme » qui sera abordé dans le chapitre consacré à la question du *Parting of the Ways*<sup>97</sup>.

Toutefois, soulignons que la recherche sur le christianisme ancien a rarement pris en considération la question des appartenances multiples qui permet à un individu de se définir à la fois comme « chrétiens » et comme Judéens, Grec ou Romain. L'hypothèse de S.C. Mimouni apporte à ce niveau une nuance qui permet de considérer à la fois les appartenances qui relèvent des statuts sociopolitiques et ethniques et les appartenances

---

<sup>94</sup> D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, p. 2-4.

<sup>95</sup> N. BELAYCHE, « Entrée en matière : de la démarche à un cas modèle » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 10.

<sup>96</sup> M. KAHLOS, *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Culture, c. 360-430*, Aldershot, Ashgate, 2007, 215 p.

<sup>97</sup> D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity* (Divinations), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 74-86.

religieuses ou philosophiques qui reposent sur la pensée de l'individu. S.C. Mimouni a également raison de souligner que « la faculté qu'a l'homme de connaître sa propre réalité spirituelle et intellectuelle » permet de comprendre les modalités d'adhésion ou d'appartenance au groupe chrétien, du moins tant et aussi longtemps que les « chrétiens » ne l'ont pas été de naissance, ce qui apparaît de plus en plus fréquent dès le III<sup>e</sup> siècle, voir le milieu du II<sup>e</sup> siècle, malgré ce qu'en dit Tertullien, « on ne naît pas chrétien, on le devient<sup>98</sup>. »

L'hypothèse de S.C. Mimouni ne change toutefois pas les processus par lesquels les groupes se définissent en tant que collectivités. Ainsi, que l'on parle d'identité ou de conscience identitaire, nous sommes toujours en présence du processus de construction identitaire d'une collectivité. Par conséquent, les chrétiens, en tant que sous-groupe interne au « judaïsme », puis comme groupe distinct, ont tenté de définir leur identité collective, même si celle-ci ne relevait pas en premier lieu d'un statut ethnique ou politique, mais plutôt de la croyance en la messianité de Jésus, donc de la conscience identitaire. Il n'est donc pas nécessaire selon nous d'opposer les modalités d'adhésion ou d'appartenance et les processus de construction d'une identité collective. Si l'adhésion se fait peut-être davantage au niveau personnel, au niveau de la croyance, en ce qui concerne les appartenances religieuses, cela ne signifie pas pour autant que le groupe religieux ne construit pas les frontières de son identité et qu'il ne détermine pas les modalités à partir desquels on en devient membre. C'est pourquoi nous préférons parler de processus de construction identitaire plutôt que de conscience identitaire.

La proposition de S.C. Mimouni a toutefois pour avantage de mieux saisir la réalité identitaire des groupes qu'on désigne à l'époque par le terme « *αἵρεσις* », soit un courant ou une école de pensée/de tendance/de doctrines philosophiques ou religieuses particulières à laquelle on adhère sans renier ses appartenances déterminées par des statuts ethniques ou politiques, ou comme une *haeteria*, soit une association ou une confrérie, dont l'appartenance n'est pas obligatoirement basée sur une origine ethnique ou civique<sup>99</sup>. Nous avons vu que la notion d'« *αἵρεσις* » est d'ailleurs employée par Flavius Josèphe pour désigner les différents courants du « judaïsme » de la période du

---

<sup>98</sup> « *De vestris sumus : Fiunt, non nascuntur Christiani* » Tertullien, *Apol.*, 18.

<sup>99</sup> C'est du moins ainsi, nous l'avons mentionné, que Pline le Jeune définit les chrétiens de Bithynie-Pont (*Ep.*, X,33-34).

Second Temple<sup>100</sup>. Or, comme le souligne A. Le Boulluec, pour Flavius Josèphe, l'*αἵρεσις* exclut toute notion d'association séparée, autonome, puisque les groupes qu'il définit comme tels sont partie intégrante du peuple judéen, constituant alors des sous-groupes à l'intérieur du groupe des Judéens<sup>101</sup>. Cette proposition a également pour avantage de mieux saisir le processus de « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme » et le processus de construction identitaire d'un sous-groupe (les chrétiens) qui, par étapes progressives d'autonomisation par rapport à son groupe d'origine (les Judéens), constituera ultérieurement un groupe autonome et distinct sur la base de croyances, de pratiques, de normes, de modes d'adhésions et de lieux spécifiques<sup>102</sup>. Conscients de leur différence, il importe alors de saisir comment celle-ci a été perçue et reconnue par l'Autre, mais surtout auto-définie par les chrétiens. C'est au niveau de cette auto-définition que les stratégies conscientes d'auteurs chrétiens qui ont mis en œuvre un jeu complexe d'appropriation, de désappropriation et de réappropriation culturelle et religieuse entrent en action.

#### IV. CONCLUSION

Les recherches sur les identités collectives dans l'Antiquité sont-elles utopiques, pis encore anachroniques comme ont l'a parfois prétendu? Peuvent-elles véritablement contribuer à une meilleure compréhension de la définition que les différentes collectivités anciennes se faisaient d'elles-mêmes et des autres, de leurs fonctionnements et de leurs interactions entre elles? Nous avons tenté de montrer dans ce chapitre que, loin d'être utopiques et anachroniques, les recherches sur la question des identités anciennes ouvrent plutôt sur de nouvelles perspectives que l'on doit désormais prendre en considération en histoire ancienne.

Cela ne signifie pas pour autant que les théories sur les identités, principalement élaborées pour l'étude des sociétés modernes, peuvent être appliquées sans discernement aux diverses collectivités anciennes. Si elles s'avèrent analogiquement éclairantes pour la compréhension des phénomènes identitaires dans l'Antiquité, elles

---

<sup>100</sup> Jos., *G.J.*, 2, 122, 137, 142, 162, 164 ; *A.J.*, 13, 171, 288, 293 ; *A.J.*, 14, 6; 20, 199.

<sup>101</sup> A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles)*. Tome I. *De Justin à Irénée* (Études augustiniennes, Série Antiquité, 110), Paris, Études Augustiniennes, 1985, p. 38.

<sup>102</sup> C. CAMILLERI, « La communication dans la perspective interculturelle » dans C. CAMILLERI et M. COHEN-EMERIQUE (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel* (Espaces interculturels), Paris, L'Harmattan, c1989, p. 370.

ne peuvent être employées qu'en respectant les modes de raisonnements et de fonctionnements des collectivités anciennes. L'étude de ces identités dans une perspective sociohistorique oblige donc une approche de type « – *emic* » et de type « – *etic* ».

Aborder la question des identités dans l'Antiquité implique donc en premier lieu de comprendre les terminologies de même que les stratégies et les mécanismes mis en œuvre dans les processus de construction des identités anciennes et de les considérer comme dynamiques, évolutifs et discursifs. De fait, les identités anciennes étaient d'abord et avant tout des identités d'appartenance à des collectivités (ethniques, civiques, religieuses, etc.) qui relevaient des statuts sociopolitiques et ethniques qui engageaient soit, du point de vue juridique, le statut de l'individu, soit, du point de vue spirituel, la pensée de l'individu en ce qui concerne les appartenances religieuses et idéologiques. Déterminées par les appartenances, la définition de ces identités collectives s'élaborait constamment sur un rapport Soi / Autre, inclusion / exclusion et reposaient sur des stratégies discursives qui ont varié selon les époques et les contextes d'énonciation. Produit d'une rhétorique, l'étude des identités des collectivités anciennes oblige donc à distinguer discours et réalités sociales. Si les discours ont pour effet d'ériger des frontières identitaires fixes et perméables, l'étude de la réalité vécue par les acteurs sociaux montre que ces frontières étaient plutôt fluides et perméables : « les frontières, identitaire en particulier mais pas seulement, s'établissent, se déplacent, se traversent et se transgressent : elles sont à la fois ligne de séparation et de contact ; elles sont à la fois manifestation d'une appartenance, d'une influence réciproque, d'une méfiance également réciproque. C'est pourquoi, elles évoluent dans le temps en même temps que les entités qu'elles délimitent et dont elles constituent les interfaces<sup>103</sup>. » Ainsi, loin de susciter de vains débats, la recherche sur les processus de construction des identités collectives dans l'Antiquité permet d'aborder sous un angle novateur certains acquis de la recherche et de leur apporter de riches nuances.

---

<sup>103</sup> S.C. MIMOUNI, « Les identités religieuses dans l'Antiquité classique et tardive : remarques et réflexions sur une question en discussion » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 500.

## CHAPITRE IV

### LA QUESTION DE LA « SÉPARATION »

#### ENTRE LE « JUDAÏSME » ET LE « CHRISTIANISME »

L'émergence des premiers mouvements chrétiens a rapidement posé le problème de leurs relations, mais surtout de leur distinction et de leur différenciation puis de leur « séparation » avec les communautés « juives » ou, pour reprendre un autre vocabulaire, celui de la « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme ». Ces questions, intimement liées à celles du processus de construction et de définition d'une « identité chrétienne », se sont posées avec une certaine acuité dès I<sup>er</sup> siècle – les écrits néotestamentaires en offrant des échos divers – et n'ont cessé d'être réitérées, parfois de manière très polémique, entre la fin du I<sup>er</sup> siècle et le IV<sup>e</sup> siècle de notre ère. Elles ont accaparé bon nombre de discours chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, notamment les discours apologétiques et les dialogues *adversus Iudaeos*, ressurgissant ici et là au cours des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles sous la plume d'auteurs tels que Jérôme ou Jean Chrysostome de même que dans la législation impériale d'un Empire désormais christianisé<sup>1</sup>. La littérature judéenne, notamment et principalement rabbinique, n'est pas exempte de ce débat, mais semble toutefois lui avoir accordé un intérêt limité, laissant penser, du moins pour un certain nombre de chercheurs, que la polémique entre Judéens et chrétiens a d'abord, et possiblement davantage, concerné le « judaïsme synagogal et sacerdotal<sup>2</sup> » que le « judaïsme rabbinique ».

Le phénomène complexe par lequel le « christianisme » s'est finalement constitué comme une entité distincte du « judaïsme » et par lequel les mouvements chrétiens se sont « séparés » des communautés judéennes a également suscité, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle,

---

<sup>1</sup> Sur la législation impériale durant l'Antiquité tardive, voir C. NEMO-PEKELMAN, « Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ? » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 139-162.

<sup>2</sup> Sur le judaïsme synagogal, on lira à profit la contribution de J. COSTA, « Qu'est-ce que le “ judaïsme synagogal ” ? », *Judaïsme ancien/Ancient Judaism*, 3, p. 63-218, qui revient sur l'hypothèse synagogale d'abord proposée par E.R. GOODENOUGH sous la désignation de « judaïsme hellénisé, hypothèse reprise et reformulée en « judaïsme synagogal » par S.C. MIMOUNI dans *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* (Nouvelle Clio – l'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, 960 p.

voire antérieurement, un vif intérêt de la part de la recherche scientifique. Au cours des trois dernières décennies, les articles, monographies et collectifs consacrés à la question de la « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme » sont parus à un rythme soutenu, principalement dans les milieux universitaires anglophones<sup>3</sup>. Notons, pour cette année seulement, la parution de deux importants ouvrages, le premier collectif édité par H. Shanks<sup>4</sup>, le second publié par T. Nicklas dans lequel il expose une série de leçons dispensée à l'Université Ben Gurion (Beersheva, Israël)<sup>5</sup>.

Pour aborder la question de la « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme », plusieurs paradigmes et métaphores interprétatifs ont été interpellés par la recherche, notamment celui désormais consacré de *Parting of the Ways*, généralement traduit en français par la *croisée des chemins*, ou plus rarement traduit par la *partition des chemins*. Pour tenter de déterminer et de délimiter le moment exact où une telle « séparation » est survenue et les causes principales qui l'auraient entraînée, la recherche s'est appuyée sur une série d'éléments de preuve – composés d'événements, de personnalités, de documents textuels et iconographiques de même que de vestiges archéologiques –, afin de proposer un paradigme au profit d'un autre, mais dont aucun n'est encore parvenu à établir un consensus contribuant à alimenter ainsi le débat historiographique qui a adopté des positions très diversifiées, pour ne pas dire contradictoires.

---

<sup>3</sup> Exception faite de quelques articles – A. JAKAB, « Une rupture consommée. Chrétiens et Juifs sur le chemin de la séparation/différentiation entre la destruction du Temple et la révolte de Bar Kokhba (132-135 apr. J.-C.) », *Classica et Christiana* 9 (2014), p. 157-173 – et d'un collectif – S.C. MIMOUNI – B. POUADERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, 388 p. –, la production scientifique récente sur cette question est principalement le fait de chercheurs anglophones. Pour une historiographie exhaustive, voir A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 1-33 ; A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway ? New Perspectives on the ' Parting of the Ways ' Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 278-293 ; A.S. JACOB, « Jews and Christians » dans S.A. HARVEY – D.G. HUNTER (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford handbooks Series), New York, Oxford University Press, 2008, p. 169-185.

<sup>4</sup> H. SHANKS, *Partings : How Judaism & Christianity Became Two*, Biblical Archeology Society, Washington, 2013, 416 p.

<sup>5</sup> T. NICKLAS, *Jews and Christians ? Second-Century 'Christian' Perspectives on the 'Parting of the Ways' (Annual Deichmann Lectures 2013)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, 233 pages. Voir également notre recension de cet ouvrage à paraître dans *Judaïsme ancien / Ancient Judaism*.



La question du *Parting of the Ways* pose également celle des terminologies et des catégories utilisées pour désigner et pour analyser, dans l'Antiquité, les groupes ou les mouvements en présence, les réalités et les phénomènes concernés, utilisation terminologique et catégorielle qui n'est pas sans avoir des incidences directes et déterminantes sur la manière dont cette question est abordée. Par ailleurs, il n'est pas vain de rappeler que les différents paradigmes interprétatifs qui ont été avancés sont le reflet, conscient ou inconscient, des idéologies et des mentalités des époques dans lesquels ils ont été élaborés, et dont nous ne sommes toujours pas nous-mêmes exempts : la montée du nationalisme et de l'antisémitisme, l'élaboration des théories raciales, la création de la pensée et du mouvement sioniste, l'Holocauste et le traumatisme qu'il engendra, la volonté d'œcuménisme et de dialogue interreligieux, de rapprochement et de réconciliation interreligieux, notamment entre Juifs et chrétiens, de (re)valorisation des minorités et des groupes marginaux, de même qu'un intérêt accru pour le multiculturalisme pour ne mentionner que quelques exemples. Finalement, le débat sur le *Parting of the Ways* est également alimenté par l'apport de nouvelles découvertes – textuelles, épigraphiques, numismatiques et archéologiques – et de nouvelles approches et perspectives méthodologiques et conceptuelles qui ont contribué à renouveler non seulement la recherche sur le « judaïsme » et le « christianisme » anciens, mais plus largement l'ensemble des études consacrées à l'Antiquité<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> On se rapportera, entre autres, aux remarques de J. GIRI, *Les nouvelles hypothèses sur les origines du christianisme. Enquête sur les recherches récentes*, Paris, 2009<sup>1</sup>, 2011<sup>2</sup>; M.-Y. PERRIN, « Conclusion. *Latet dolus in generalibus !* » dans S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, 371-385; M.-Y. PERRIN, « À propos de l'émergence de la 'Grande Église' : quelques notations introductives », dans *Recherches de Science Religieuse*, 101 (2013), p. 489-497; S.C. MIMOUNI, « Le judaïsme à l'époque de la naissance du christianisme. Quelques remarques et réflexions sur les recherches actuelles », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76, 1 (2010), p. 231-254 ; S.C. MIMOUNI, « Les origines du christianisme : nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux ? Bibliographie sélectionnée et raisonnée », *Revue Biblique*, 115 (2008), p. 360-382; S.C. MIMOUNI, « Histoire du judaïsme et du christianisme antiques. Quelques remarques épistémologiques et méthodologiques » dans C. CLIVAZ – S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (eds.), *Le judaïsme dans tous ses états aux I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles : les Judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins* (Judaïsme ancien et origines du christianisme, 5), Turnhout, Brepols, 2015, p. 13-32; S.C. MIMOUNI, « Le judaïsme chrétien ancien : quelques remarques et réflexions sur un problème débattu et rebattu », dans *Judaïsme antique / Ancient Judaism* 1 (2013), p. 263-279; S.C. MIMOUNI, « Quelques remarques épistémologiques et méthodologiques sur le judaïsme et le christianisme de l'Antiquité classique et tardive » dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER – M. CHANTAL (eds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le " judaïsme " », le " christianisme " et le " paganisme " ». Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas », *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 425-448. En dernier lieu, on consultera P. BONNECHERE – C. RASCHLE (dir.), *Metamorphosis praxeon - Nouvelles approches et thèmes en histoire ancienne. Les Cahiers d'histoire*, 31, 2 (automne 2012), 230 p., pour quelques études récentes sur les nouvelles et théories approches en histoire ancienne.

Sans pouvoir reprendre dans le détail et de manière exhaustive l'ensemble de ce dossier, nous nous limiterons dans le cadre de cette contribution à quelques remarques d'ordre historiographique, méthodologique, terminologique et épistémologique qui permettront de comprendre pourquoi le débat sur le *Parting of the Ways* demeurera indéniablement un débat « insoluble » tant et aussi longtemps qu'on tentera d'imposer un modèle unique reposant sur des catégories fermées, plutôt que fluides et plurielles, et qui situerait à un moment précis une « séparation » qui se serait produite de manière unilatérale entre le « christianisme » et le « judaïsme » anciens. De plus, ce survol historiographique cherchera à montrer que lorsqu'on adhère à l'un ou l'autre de ces paradigmes interprétatifs, cela oriente inévitablement la relecture que l'on fait des événements, si ce n'est des sources elles-mêmes, d'où l'importance de les remettre constamment en question. Bien évidemment, cette section mériterait, ici et là, plusieurs nuances pour exprimer l'ensemble des enjeux et la pensée de principaux acteurs impliqués dans ce débat, mais il s'agit, hélas, du lot de toute tentative de synthèse qui oblige parfois à dresser à grands traits ce qui relève souvent de subtiles, mais non moins importantes nuances

En premier lieu, nous reviendrons sur les principaux paradigmes et métaphores interprétatifs qui ont été interpellés par la recherche depuis le XIX<sup>e</sup> siècle pour aborder la question de la « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme » anciens. En second lieu, nous reprendrons brièvement certains des principaux arguments invoqués par les chercheurs pour situer, à telle ou telle époque, le *Parting of the Ways*. En troisième lieu, nous aborderons le problème des terminologies et des catégories qui a déterminé la manière et l'angle par lesquels a été abordée la question du *Parting of the Ways* et qui a récemment fait l'objet de reconsidérations majeures insufflant une complète remise en question de ce même modèle et, plus largement, de l'ensemble de l'histoire du « judaïsme » et du « christianisme » anciens. En dernier lieu, nous tenterons de montrer que la question du *Parting of de Way* demeurera insoluble tant et aussi longtemps qu'on adhèrera à un modèle explicatif et qu'on cherchera à réduire un phénomène complexe à un nombre restreint d'éléments qui permettraient de situer en un temps et en un lieu la « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme ».

Nous concluons en avançant l'hypothèse que les différents mouvements chrétiens ont rapidement pris conscience qu'il formait un groupe au sein du « judaïsme ». Cette

prise de conscience les a conduits, selon des chemins multiples, d'abord à se distinguer, puis à se différencier des autres groupes judéens, sans nécessairement se situer en rupture avec le « judaïsme » de leur temps. Cette prise de conscience a été favorisée par la perception que l'altérité, notamment l'autorité romaine, avait des « chrétiens » en tant que groupe au sein de l'Empire romain. Au terme de ce processus, il n'y a eu ni « rupture », ni « séparation », mais une autonomisation effective du « christianisme » qui permet à une majorité de mouvements chrétiens d'affirmer de manière positive leur unité et leur unicité et de préserver des liens de continuité avec leurs origines.

## **I. LES PARADIGMES ET MÉTAPHORES INTERPRÉTATIFS DE LA « SÉPARATION » (XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> SIÈCLES)**

La recherche portant sur la « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme » peut, en simplifiant grandement, être divisée en cinq paradigmes interprétatifs qui correspondent chacun à des périodes déterminantes de la recherche sur le « judaïsme » et le « christianisme » anciens de même que la recherche sur le « Jésus historique » qui ne lui est pas totalement étrangère<sup>7</sup>. Les deux premiers paradigmes furent dominés par les chercheurs protestants allemands et la pensée – marquée par la montée des nationalismes, de l'antisémitisme et des théories raciales – de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle. Les troisième et quatrième paradigmes trouvent leur origine dans la période de l'entre-deux-guerres, en opposition à la montée de l'antisémitisme, mais ne s'imposeront qu'au lendemain des événements de la Seconde Guerre mondiale et du traumatisme de l'Holocauste. Le cinquième paradigme s'est imposé au tournant des années 1990 et repose sur de nombreuses remises en question terminologiques et catégorielles employées par l'ancienne historiographie pour décrire et analyser les phénomènes et les groupes/mouvements anciens, sur la remise en cause des processus d'élaboration et d'affirmation des autorités « rabbiniques » et « chrétiennes », et, plus récemment, sur une redéfinition des composantes du

---

<sup>7</sup> Cette section reprend essentiellement, non sans quelques modifications importantes, certains éléments historiographiques parus dans S. BÉLANGER, « Judéens et chrétiens : “ rupture ”, “ séparation ”, “ distanciation ” ? Évolution d'un paradigme interprétatif de la recherche sur la “ croisée des chemins ” entre le “ judaïsme ” et le “ christianisme ” anciens » dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER – M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme », le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas », *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 425-448.

« judaïsme » ancien : un « judaïsme rabbinique », un « judaïsme chrétien » et un « judaïsme synagogaal et sacerdotal ».

A. Les paradigmes d'une « séparation » à l'époque de Jésus et de Paul : une perspective *supersessioniste* des écoles allemandes (de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle au début XX<sup>e</sup> siècle)

De la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, la recherche sur les origines du christianisme a principalement été dominée par des historiens, des théologiens et des exégètes protestants, issus des facultés de théologie de l'école Tübingen (idéaliste) et de l'école libérale allemande (essentialiste), tels que F.C. Baur (1792-1860)<sup>8</sup>, W. Bousset (1865-1920)<sup>9</sup>, R. Bultmann (1884-1976) et, bien évidemment, A. von Harnack (1851-1930)<sup>10</sup> dont les travaux continuent d'avoir, notamment dans les facultés de théologie, une influence considérable. Leurs recherches ont notamment porté sur deux dossiers intimement liés, soit la figure de Jésus et la question de la « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme ».

Sans entrer dans le dossier des différentes quêtes sur le « Jésus historique », soulignons que ces chercheurs, auxquels s'ajoute E. Renan<sup>11</sup>, se sont principalement positionnés à la publication posthume et anonyme des travaux de H.S. Reimarus, un professeur de langues orientales de Hambourg<sup>12</sup>, en présentant une figure de « Jésus » complètement coupée de ses racines « juives » et du « judaïsme » de son temps<sup>13</sup> afin de le rendre plus acceptable pour un esprit du XIX<sup>e</sup> siècle, « sa judaïté [étant] un point

---

<sup>8</sup> F.C. BAUR, *Paul, the Apostle of Jesus Christ : His Life and Work, His Epistles and His Doctrine*, 2 vol., trad. de l'allemand par A. Menzies – E. Zeller, London, Williams & Norgate, 1873-1875.

<sup>9</sup> W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, Verlag Reuther & Reichard, 1903, 512 p.

<sup>10</sup> A. von HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2. vol., Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906.

<sup>11</sup> E. Renan, *Histoire des origines du christianisme*. 1. *Vie de Jésus*, Paris, Michel Lévy Frères, libraires-éditeurs, 1863, 462 p.

<sup>12</sup> H.S. REIMARUS, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger : Noch Ein Fragment Des Wolfenbüttelschen Ungenannten* (trad. fr., *Les desseins de Jésus et de ses disciples*, Paris 1778), par G.E. LESSING (*Fragments d'un habitant anonyme de Wolfenbüttel*).

<sup>13</sup> V. FUSCO, « La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives » dans D. MARGUERAT – E. NORELLI – J.-M. POFFET (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Le monde de la Bible, 38), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 28 ; G. ROCHAIS, « La recherche sur le Jésus de l'histoire : la “ Troisième Quête ” (1985-200) », *Bulletin de l'APHCO*, 7, 1 (2000), p. 13.

faible, un boulet à traîner<sup>14</sup>. » Pour H.S. Reimarus, Jésus n'avait pas voulu fonder une nouvelle religion, il était plutôt un « Juif » réformateur, dont le message concordait parfaitement avec le « judaïsme » de son temps, qui est devenu fanatique et politisé et qui s'est présenté comme un messie politique, soit comme « l'un des nombreux prétendants à la royauté messianique juive ». Ainsi, pour H.S. Reimarus, Jésus désirait rétablir le royaume temporel d'Israël affranchi de la domination romaine, mais son entreprise a été un échec.

Si H.S. Reimarus avait réintégré le « Jésus historique » dans le « judaïsme » de son temps, il l'avait cependant coupé des premières communautés, car il considérait que la majorité des paroles et des gestes de Jésus rapportée dans les *Évangiles* n'était pas historique, les premières communautés ayant falsifié et repensé son message, ce dont témoigneraient les discordances des quatre *Évangiles*. Le « Jésus historique » se trouvait ainsi coupé du kérygme primitif.

S'opposant à la position adoptée par l'école libérale allemande de son époque, A. Schweitzer (1875-1965) publie, en 1906, une importante synthèse qui est venue non seulement clore la première quête du « Jésus historique », mais qui a surtout permis de redécouvrir un Jésus judéen marqué par un arrière-fond apocalyptique, celui qui caractérisait le « judaïsme » de son temps, et dont la prédication ne pouvait se comprendre que dans le sens de l'attente eschatologique judéenne<sup>15</sup>. Comme le souligne V. Fusco, « pour Schweitzer, il était impossible de transférer Jésus de son temps à notre temps : Jésus entrait ainsi à jamais dans son temps, en abandonnant le nôtre<sup>16</sup>. »

Pour les chercheurs de l'école allemande, dont les travaux reposaient sur des présupposés idéologiques et théologiques, sur des mécompréhensions des réalités historiques, sur une lecture *supersessioniste* de la littérature chrétienne ancienne, notamment des Pères de l'Église, la question de la « séparation » entre le

---

<sup>14</sup> V. FUSCO, « La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives » dans D. MARGUERAT – E. NORELLI – J.-M. POFFET (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Le monde de la Bible, 38), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 28.

<sup>15</sup> A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede : eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr (P. Siebeck), 1906.

<sup>16</sup> V. FUSCO, « La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives » dans D. MARGUERAT – E. NORELLI – J.-M. POFFET (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Le monde de la Bible, 38), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 34.

« christianisme » et le « judaïsme » concernait également l'opposition entre deux « religions ».

Si la seconde, le « christianisme », a été perçue comme triomphante, la première, du moins le « judaïsme » ayant survécu à la destruction du Second Temple de Jérusalem (70 de notre ère), a pour sa part été considérée comme un pâle reflet du passé glorieux d'Israël et présenté comme une religion monolithique et ossifiée, en crise, repliée sur elle-même, exempte de valeurs spirituelles et enfermée dans un légalisme et dans un formalisme strict<sup>17</sup>. Comme le souligne G. Jossa, « à la lecture de Flavius Josèphe, [ces chercheurs] ont trouvé la confirmation de la présentation que l'on trouve dans les *Évangiles* qui identifie le courant principal du judaïsme aux pharisiens. Considérant que c'est le seul groupe qui a survécu aux événements de 70 [...], ils ont basé leur interprétation des pharisiens sur la littérature rabbinique alors connue. Incapables d'offrir une interprétation de cette littérature qui n'était pas entièrement négative, ils ont fait une évaluation extrêmement critiquable du judaïsme et des pharisiens. Selon leur conception, à l'époque de Jésus, c'était ce judaïsme normatif représenté essentiellement par les pharisiens et interprété à la lumière du rabbinisme ultérieur qui était interprété dans un sens très négatif<sup>18</sup>. » Ainsi, pour ces chercheurs, le « judaïsme tardif » (« *Spätjudentum*<sup>19</sup> »), représenté par le mouvement pharisien en déclin qui a donné naissance au mouvement rabbinique, seul véritable interlocuteur au « christianisme », constituait une religion mûre pour être remplacée par un « christianisme » triomphant.

---

<sup>17</sup> G. JOSSA, *Jews or Christians? The Followers of Jesus in Search of their own Identity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 202), trad. de l'italien par M. Rogers, Tübingen, Mohr Siebeck, c2006 (2004), p. 2 ; A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 7 ; A.S. JACOB, « Jews and Christians » dans S.A. HARVEY – D.G. HUNTER (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford handbooks Series), New York, Oxford University Press, 2008, p. 171 ; J.M. LIEU, « Parting of The Ways : Theological Construct or Historical Reality? », *Journal for the Study of the New Testament*, 56 (1994), p. 102 ; M.-Y. PERRIN, « Conclusion. *Latet dolus in generalibus !* » dans S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, p. 373-374.

<sup>18</sup> G. JOSSA, *Jews or Christians? The Followers of Jesus in Search of their own Identity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 202), trad. de l'italien par M. Rogers, Tübingen, Mohr Siebeck, c2006 (2004), p. 2.

<sup>19</sup> La notion de « judaïsme tardif », qui correspondait à ce « judaïsme » en déclin, fut élaborée par des auteurs tels que W. Bousset, E. Schürer (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3<sup>e</sup> / 4<sup>e</sup> édition, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1901-1907) et surtout A. von HARNACK.

Par conséquent, la « religion mère » a donné naissance à une « religion fille » appelée, selon les desseins de Dieu, à lui survivre. Elle était la seule qui pouvait légitimement poursuivre son legs et se réclamer d'être le *Verus Israel* en opposition au *Vetus Israel*. Ainsi, comme le souligne pour A. Reinhartz, cette métaphore « Mère-Fille » :

Reconnaît que les racines du christianisme se trouvent dans le judaïsme qui, même après avoir développé sa propre identité séparée, a préservé des airs de famille comme un enfant avec sa mère. Cependant, cette métaphore implique également l'idée que le christianisme, comme une fille, survivrait à sa mère et poursuivrait son legs qui comprenait les croyances, le culte du Dieu d'Israël et l'inclusion des textes sacrés d'Israël à l'intérieur du canon chrétien. Dans cette théorie, la fille émerge de l'utérus de sa mère peu de temps après la première révolte, bien qu'elle ait été conçue avec Jésus et qu'elle s'est développée dans l'utérus à travers la prédication de Paul aux Gentils<sup>20</sup>.

Pour expliquer la « rupture » entre le « christianisme » et le « judaïsme », les chercheurs de cette époque ont alors (re)construit un récit linéaire d'une partition unique et unilatérale dont l'explication devait d'abord être cherchée dans le *Nouveau Testament*, une conception qui demeure malgré tout encore très présente chez certains exégètes et théologiens actuels. Ils ont alors proposé un premier paradigme qui situait la « rupture » soit entre 28 et 30, quand Jésus aurait proclamé sa nouvelle vision d'Israël, ou soit, selon un second paradigme, dans les années 40, mais avant l'« Assemblée de Jérusalem » (vers 48/49), quand, selon eux, les communautés pauliniennes se seraient perçues comme séparées et indépendantes des synagogues de la Diaspora après que la prédication de Paul ait confirmé, voire accéléré, la « rupture » avec le « judaïsme » amorcée par Jésus lui-même.

Au-delà de cette « rupture », le « judaïsme » et le « christianisme », compris comme deux systèmes religieux, se seraient développés dans une relative isolation l'un de l'autre, sans aucune influence l'un sur l'autre, le « judaïsme » ne pouvant plus rien apporter au « christianisme ». Par conséquent, « à partir de ce point, la pertinence du judaïsme dans l'auto-définition du christianisme se limitait aux *Écritures* que l'Église tenta de se réapproprier pour en faire son *Ancien Testament* et aux « Juifs littéraires » de

---

<sup>20</sup> A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway ? New Perspectives on the ' Parting of the Ways ' Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 282.

l'imagination chrétienne, construits sur des paradigmes bibliques afin de servir de gages aux débats internes ou intra-chrétiens<sup>21</sup>. » Ainsi, comme le résume bien A.S. Jacob :

for scholars such as Adolf von Harnack, the 'parting of the ways' had Christians taking the only open road, while *Spätjudentum* ('late Judaism') ran off the rails into a ditch [...]. Furthermore, the listless failure of Judaism meant that Christians must have been focused rather on their more vibrant 'pagan' rivals. Any Christian writing about Jews, therefore, were a literary smokescreen: there were nothing to be learned about Jews and Christians from the writings of early church<sup>22</sup>.

On a souligné que cette position a été récemment réaffirmée par certains chercheurs tels que S. Goldhill et O. Munnich pour qui les dialogues chrétiens dans l'Antiquité sont en fait des monologues visant la recherche d'une unité exclusiviste et uniformisatrice et n'ont de dialogue que la forme ce qui n'est pas le cas pour la littérature rabbinique qui est davantage basée sur une culture dialogique<sup>23</sup>.

Quoi qu'il en soit de cette question, mentionnons que ces deux paradigmes, d'une haute et unique « rupture » entre un « judaïsme » déclinant et un « christianisme » triomphant, situés entre les années 30 et 50 ont été progressivement être remis en cause, mais il a fallu attendre les événements de la Seconde Guerre mondiale et le traumatisme de l'Holocauste pour voir émerger le troisième paradigme interprétatif. C'est au cours de cette deuxième période que « les chercheurs ont compris que les assertions de la vacuité de la spiritualité du judaïsme ont été motivées par l'impartialité de la recherche et ont justifié la violence, à la fois théologique et littéraire, contre les Juifs contemporains. Une nouvelle approche dans l'étude des relations entre les Juifs et les chrétiens a émergé pour rectifier cette faute historiographique et éthique<sup>24</sup>. »

---

<sup>21</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 7; A.S. JACOB, « Jews and Christians » dans S.A. HARVEY – D.G. HUNTER (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford handbooks Series), New York, Oxford University Press, 2008, p. 4.

<sup>22</sup> A.S. JACOB, « Jews and Christians » dans S.A. HARVEY – D.G. HUNTER (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford handbooks Series), New York, Oxford University Press, 2008, p. 171.

<sup>23</sup> S. GOLDHILL, *The End of Dialogue in Antiquity*, New York – Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 266 p. ; O. MUNNICH, « Le judaïsme dans le *Dialogue avec Tryphon* : une fiction littéraire de Justin » dans S. MORTEL – O. MUNNICH – B. POUDERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, 2013, p. 95-156.

<sup>24</sup> A.S. JACOB, « Jews and Christians » dans S.A. HARVEY – D.G. HUNTER (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford handbooks Series), New York, Oxford University Press, 2008, p. 171.



B. Les paradigmes d'une « séparation » entre la destruction du Temple de Jérusalem (70) et la révolte de Simon bar Kosibah (135) ou entre la révolte de Simon bar Kosibah (135) et la fin du IIe siècle (1934 – 1990)

Il faut toutefois faire remonter les prémices de cette remise en cause à la période de l'entre-deux-guerres avec les travaux de J. Parkes sur les racines de l'antisémitisme moderne. Dans son ouvrage *The Conflict of the Church and the Synagogue* publié en 1934, J. Parkes a affirmé la continuité des relations entre les « Juifs » et les « chrétiens » durant la période apostolique remettant ainsi en question le consensus qui avait alors cours, soit que Jésus, que Paul ou que les communautés pauliniennes fondées par ce dernier auraient institué le « christianisme » comme une « religion » indépendante et autonome du « judaïsme » considérée également comme une « religion ». Dans cette perspective, il s'agit toujours pour les chercheurs ayant adhéré à ce troisième paradigme de deux « religions » qui d'abord s'opposent pour finalement se « séparer ». Pour J. Parkes, la « séparation » définitive entre les deux « religions » serait survenue entre la fin du premier et le début du second siècle, soit entre la première et la seconde révolte « juive » contre Rome (70-135), période qui correspondrait ainsi à l'émergence du « christianisme » en tant que nouvelle « religion ». Au-delà de cette période, les relations entre les « Juifs » et les « chrétiens » auraient été somme toute limitées et surtout hostiles. J. Parkes a ainsi été l'un des premiers à populariser le concept de « *Parting of the Ways* », intitulé du troisième chapitre de son ouvrage, largement repris par la recherche ultérieure, et à parler de ce moment critique comme d'une « séparation »<sup>25</sup>. Ainsi, comme le soulignent A.Y. Reed et A.H. Becker, « les résultats de ses travaux sur les relations entre Juifs et chrétiens anticipèrent, dans presque tous ces détails, le modèle de la partition qui domine actuellement la recherche sur ces questions<sup>26</sup>. »

On doit toutefois la première comparaison entre le « judaïsme » et le

---

<sup>25</sup> J. PARKES, *The Conflict of the Church and Synagogue : A Study in the Origins of Anti-Semitism*, London, Soncino, 1934, p. 92 cité par A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 9-10.

<sup>26</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 10.

« christianisme » des origines comme deux chemins séparés à une collection de dix essais réunis par F.L. Foakes Jackson<sup>27</sup>. Dans ce volume, E. Levine considère que « it was the destruction of the Temple and the sacking of Jerusalem that brought about the vital changer in Israel's condition and emphasised the distinguishing mark between Jew and Christian ». Il poursuit en soulignant qu'à l'époque d'Hadrien, tous les contacts entre le « judaïsme » et le « christianisme » ont cessé et qu'à partir de ce moment, « Synagogue and Church are two distinct bodies, not two hostile wings of the same house<sup>28</sup>. »

Cette position a été remise en question par M. Simon dans sa célèbre thèse publiée pour la première fois en 1948, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, dans laquelle il s'oppose, d'une part, au *supersessionisme* de A. von Harnack en montrant que le « judaïsme » a continué, peut-être jusqu'à l'époque de Constantin, donc au-delà de ce que prétendait J. Parkes et E. Levine, à concurrencer vigoureusement le « christianisme » :

[...] l'explication par les catastrophes palestiniennes tourne court. Elle est infirmée par la survivance, après 70 et même après 135, d'un judaïsme hellénistique très ouvert et très accueillant; elle l'est surtout par ce conflit même dont Harnack conteste la réalité, entre l'Église et la Synagogue : il n'est plus concevable une fois opéré le repli d'Israël<sup>29</sup>.

D'autre part, ses travaux ont montré que, contrairement à ce que prétendait A. von Harnack, les œuvres polémiques chrétiennes sur les « Juifs » ne correspondent pas à un code rhétorique d'un passé révolu, une simple construction discursive face à des « Juifs de paille<sup>30</sup> », mais s'avèrent plutôt le reflet de confrontations réelles et continues entre les « chrétiens » et les « Juifs » tout au long de l'Antiquité. Cette polémique « anti-juive » ou plutôt « anti-judaïque » correspondrait alors à une

---

<sup>27</sup> F.L. FOAKES JACKSON (ed.), *The Parting of the Roads. Studies in the Development of Judaism and Christianity*, London, Edward Arnold, 1912, 347 p.

<sup>28</sup> E. LEVINE, « The Breach Between Judaism and Christianity », dans F.L. FOAKES JACKSON (ed.), *The Parting of the Roads. Studies in the Development of Judaism and Christianity*, London, Edward Arnold, 1912, p. 283 pour la première citation, p. 309 pour la seconde.

<sup>29</sup> M. SIMON, *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 166), 2<sup>e</sup> édition, Paris, E. De Boccard, 1964, p. 433.

<sup>30</sup> Une expression reprise par O. MUNNICH, « Le judaïsme dans le *Dialogue avec Tryphon* : une fiction littéraire de Justin » dans « L'image du judaïsme dans les dialogues *adversus Iudaeos* » dans S. MORLET – O. MUNNICH – B. POUDERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013, p. 95-156.

polémique engagée contre la vitalité et l'attraction que le « judaïsme » avait encore sur certains « chrétiens » et sur certains Gentils ou païens pour reprendre une catégorie plus courante dans la recherche actuelle. Par conséquent, il ne convenait plus, selon lui, de considérer le « judaïsme » de cette époque comme moribond et replié sur lui-même, tel que l'avait fait l'historiographie antérieure, mais comme une « religion » toujours vigoureuse et attractive.

Cependant, l'opposition puis la séparation entre le « judaïsme » et le « christianisme » concernaient toujours deux « religions » dont les rapports se sont poursuivis au-delà de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle. Finalement, pour M. Simon, comme pour F. Blanchetière, c'est la révolte « juive » de 135 de notre ère menée par Simon bar Kosibah (ou bar Kokhbah) qui a marqué une étape importante dans le processus de « distanciation » entre les deux « religions » tout en considérant le « Décret apostolique » mentionné en *Actes* 15 comme le début timide d'une « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme », du moins d'« une prise de conscience par les chrétiens et par les Juifs, de la spécificité du christianisme<sup>31</sup>. »

Ces nouvelles approches des relations entre les « Juifs » et les « chrétiens » ont grandement contribué au renouveau de la recherche sur la « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme », qui s'est grandement accélérée au tournant des années 1990, propulsée par de nouvelles découvertes littéraires et archéologiques, par une relecture des textes anciens — issus tant du « judaïsme » que du « christianisme » — et par les travaux entourant la « Troisième » puis la « Quatrième » quête du « Jésus historique ». Néanmoins, les paradigmes historiques d'un récit principal d'une haute et absolue « séparation » — qui serait survenue soit (premier et deuxième paradigmes) entre

---

<sup>31</sup> M. SIMON – A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique : d'Antiochus Épiphanes à Constantin* (Nouvelle Clio. L'Histoire et ses problèmes, 10), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 325 ; M. SIMON, « Le christianisme : naissance d'une catégorie historique » dans M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 335. Voir également F. BLANCHETIÈRE, « De l'importance de l'an 135 dans l'évolution respective de la synagogue et du christianisme » dans B. POUDERON – Y.-M. DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles. Actes du colloque de Tours, septembre 2000* (Théologie historique, 114), Paris, Beauchênes, 2001, p. 91-96 ; F. BLANCHETIÈRE, « Comment le même est-il devenu l'autre ? ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés ? », *Revue des sciences religieuses*, 71 (1997), p. 9-32. En dernier lieu, voir F. LAPLANCHE, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque de l'humanité), Paris, Albin Michel, 2006, p. 559-60.

la seconde moitié du I<sup>er</sup> siècle et le milieu du II<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup>, soit (troisième paradigme) entre la première et la seconde révolte « juive » (70-135)<sup>33</sup>, ou soit (quatrième paradigme) entre la seconde révolte « juive » et la fin du II<sup>e</sup> siècle lorsque furent rédigés les premiers écrits « anti-judaïques » par les auteurs « chrétiens » (135-200)<sup>34</sup> – demeurent très présents dans l’historiographie récente, bien qu’un cinquième paradigme tende, sous l’influence des chercheurs principalement anglophones, pour ne pas dire américains, à s’imposer depuis le début des années 1990, soit celle d’une « partition » plus tardive et plus progressive qui ne se serait achevée qu’au cours du IV<sup>e</sup> siècle, voire ultérieurement, alors que le « christianisme » s’est institutionnalisé comme « religion » d’État et que s’est affirmée plus largement sur le « judaïsme » l’autorité du mouvement rabbinique.

À titre d’exemple, mentionnons que la thèse d’une haute séparation a été partagée par J.D.G. Dunn. Dans son ouvrage, *Jews and Christians : the parting of the ways, A.D. 70 to 135: The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism, Durham, September 1989*, J.D.G. Dunn maintient la position qu’il avait défendu la première fois dans *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, soit que la « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme » est survenue entre 70 et 135, même s’il considère les prémices de cette « séparation » lui sont antérieures<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> D. MARGUERAT, « Introduction » dans D. MARGUERAT (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (Le monde de la Bible, 32), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 7-22; D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 189-224.

<sup>33</sup> J.D.G. DUNN, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, Londres, SCM Press, 1991, 368 p. ; J.D.G. DUNN (ed.), *Jews and Christians : the parting of the ways, A.D. 70 to 135 : The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism, Durham, September 1989* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 66), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992, 408 p. C’est également la position adoptée par B. POUDERON qui souligne que « vers la fin du I<sup>er</sup> et le début II<sup>e</sup>, il y a séparation entre l’Église et la synagogue, mais la date a dû varier considérablement selon le lieu et le milieu ». B. POUDERON, *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle* (Initiation aux Pères de l’Église), Paris, Cerf, 2005, p. 45.

<sup>34</sup> M. SIMON, « Le christianisme : naissance d’une catégorie historique » dans M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 312-335 ; S.C. MIMOUNI, « Pour une compréhension de la séparation entre les communautés “ chrétiennes ” et les communautés “ pharisiennes ” (ca. 70-135 de notre ère) », *Henoch*, 26 (2004), p. 145-171.

<sup>35</sup> J.D.G. DUNN, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, Londres, SCM Press, 1991, 368 p. ; J.D.G. DUNN (ed.), *Jews and Christians : the parting of the ways, A.D. 70 to 135 : The Second Durham-Tübingen Research*

Récemment, cette même position a également été de nouveau défendue par A. Jakab. Bien qu'il fasse appel aux nouvelles orientations de la recherche actuelle sur la question de la « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme », A. Jakab n'en reproduit pas moins les modèles, les terminologies et les catégories de l'ancienne historiographie marquée par des perspectives plus théologiques qu'historiques, ce qui le conduit à considérer que la « rupture » doit être située entre la chute du Second Temple de Jérusalem et la révolte de Bar Kokhba (70-135)<sup>36</sup>. En effet, dans son article qui n'a rien de novateur, A. Jakab continue d'employer, même dans le titre, le terme de « rupture » – tout comme celui de « Juif » de même que celui de « religion » – bien qu'il conclue en mentionnant que « si le concept de la “ différenciation / distinction ” est opératoire en ce qui concerne le “ pagano ”-christianisme et le judaïsme rabbinique, la notion de « séparation » devrait néanmoins être maintenu dans le cas du judéo-christianisme, car cela reflète sa double marginalisation : à savoir par rapport au christianisme et au rabbinisme naissants<sup>37</sup> ». Il souligne également que « le processus qui a conduit à l'émergence de deux religions distinctes (christianisme et judaïsme rabbinique) à partir d'une même matrice (le judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère) s'y enracine<sup>38</sup>. » Bien qu'il mentionne, entre autres, les travaux de S.C. Mimouni et de D. Boyarin qui défendent pourtant les nouvelles orientations de la recherche actuelle, il ne semble pas les prendre réellement en considération en affirmant encore une relation presque binaire entre « judaïsme rabbinique » et « christianisme », une perspective binaire rejetée tant par S.C. Mimouni que par D. Boyarin.

---

*Symposium on Earliest Christianity and Judaism, Durham, September 1989* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 66), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992, 408 p.

<sup>36</sup> A. JAKAB, « Une rupture consommée. Chrétiens et Juifs sur le chemin de la séparation/différenciation entre la destruction du Temple et la révolte de Bar Kokhba (132-135 apr. J.-C.) », *Classica et Christiana* 9 (2014), p. 157-173.

<sup>37</sup> A. JAKAB, « Une rupture consommée. Chrétiens et Juifs sur le chemin de la séparation/différenciation entre la destruction du Temple et la révolte de Bar Kokhba (132-135 apr. J.-C.) », *Classica et Christiana* 9 (2014), p. 173.

<sup>38</sup> A. JAKAB, « Une rupture consommée. Chrétiens et Juifs sur le chemin de la séparation/différenciation entre la destruction du Temple et la révolte de Bar Kokhba (132-135 apr. J.-C.) », *Classica et Christiana* 9 (2014), p. 173.

C. Le paradigme d'une « séparation » tardive survenue au IV<sup>e</sup> siècle lors de l'institutionnalisation du « christianisme » et l'affirmation de l'autorité rabbinique sur le « judaïsme » (1990-2015)

Les partisans de ce cinquième paradigme, qui repousse les frontières de la « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme » au-delà du II<sup>e</sup> siècle, prennent appui sur les nouvelles orientations de la recherche actuelle en histoire du « judaïsme » et du « christianisme » anciens de même que sur un requestionnement des terminologies et des catégories utilisées pour analyser et décrire les groupes en présence et les phénomènes concernés. Pour ces chercheurs, parmi lesquels mentionnons notamment D. Boyarin<sup>39</sup>, A.Y. Reed – A.H. Becker<sup>40</sup>, A. Reinhartz<sup>41</sup>, S.C. Mimouni<sup>42</sup> et plus récemment T. Nicklas<sup>43</sup>, « la séparation ne consiste pas au résultat d'une procédure ordonnée et linéaire », comme le proposait les paradigmes précédents, « mais apparaît plutôt de diverses manières, en différents lieux à différents moments »<sup>44</sup>, d'où l'importance de conduire des études locales comme celle de S. Spence qui montre qu'une « séparation » serait survenue très rapidement, soit au cours du premier siècle,

---

<sup>39</sup> D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Divinations), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, Philadelphie, Philadelphia University Press, 374 p. (= *La partition du judaïsme et du christianisme* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2011, 447 p.). Voir aussi D. BOYARIN, *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York, The New Press, 2012, 200 p. (= *Le Christ juif. À la recherche des origines* (Initiations), Paris, Cerf, 2013, 190 p.).

<sup>40</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 1-33.

<sup>41</sup> A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway? New Perspectives on the 'Parting of the Ways' Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 278-293.

<sup>42</sup> S.C. MIMOUNI, « Pour une compréhension de la séparation entre les communautés "chrétiennes" et les communautés "pharisiennes" (ca. 70-135 de notre ère) », *Henoch*, 26 (2004), p. 145-171; S.C. MIMOUNI, « Qu'est-ce qu'un "chrétien" aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles ? Identité ou conscience ? », *Annali di storia dell'esegesi*, 27,1 (2010), p. 11-34. Voir également, S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes abordant la question du Parting of the Ways dans une perspective identitaire, il situe cette du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, 388 p.

<sup>43</sup> T. NICKLAS, *Jews and Christians ? Second-Century 'Christian' Perspectives on the 'Parting of the Ways'* (Annual Deichmann Lectures 2013), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, 233 pages.

<sup>44</sup> A.A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway ? New Perspectives on the 'Parting of the Ways' Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 280.

entre les communautés judéenne et chrétienne de Rome<sup>45</sup>, alors que d'autres études locales ont montré qu'elle s'est produite plus tardivement pour d'autres communautés.

Pour les tenants de ce paradigme, la « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme » n'a donc pas opposé dès les origines deux « religions », mais des communautés dont celles qui appartiennent au « judaïsme » relèvent d'abord et avant tout de l'ethnicité alors que celles qui appartiennent au « christianisme » ont d'abord relevé de l'ethnicité avant de se définir progressivement comme une « religion ». Par conséquent, ce nouveau paradigme se « refuse à embrasser le concept d'une séparation globale effectuée en un temps [entre le « judaïsme rabbinique » et le « christianisme »] et qui aurait, [dès le II<sup>e</sup> siècle], affecté les interactions entre les chrétiens et les Juifs à travers un large éventail de localités géographiques, d'établissements sociaux, de discours intellectuels et de milieux culturels<sup>46</sup> », car plusieurs études tendent à montrer « de nombreux cas et endroits spécifiques pour lesquels le modèle de partition est plus inapproprié qu'approprié<sup>47</sup>. » Dans cette perspective, plusieurs chercheurs, tels que D. Boyarin<sup>48</sup>, vont alors situer les origines de cette « partition » au II<sup>e</sup> siècle, si ce n'est antérieurement, mais considérer le IV<sup>e</sup> siècle comme « l'ère critique de l'auto-définition » du « judaïsme rabbinique » et du « christianisme » et d'un véritable *Parting of the Ways*<sup>49</sup>, une métaphore interprétative qu'ils n'hésitent pas à remettre également en question.

Sur cette question, la position adoptée par S.C. Mimouni a évolué au cours des dernières années et tend de plus en plus à déplacer le moment de cette « séparation », sans nécessairement la faire repousser au IV<sup>e</sup> siècle comme le proposent certains

---

<sup>45</sup> S. SPENCE, *The Parting of the Ways : The Roman Church as a Case Study*, Leuven / Dudley, Peeters, 2004, 404 p.

<sup>46</sup> A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway ? New Perspectives on the ' Parting of the Ways ' Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 20.

<sup>47</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 20-21.

<sup>48</sup> D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Divinations), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, Philadelphie, Philadelphia University Press, p. 9.

<sup>49</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 17.

chercheurs, et à distinguer le phénomène de « différenciation » du phénomène « identitaire ». Il adopte d'abord une position prudente mitoyenne entre une « séparation » haute et une « séparation » tardive. Dans un article publié en 2004, il mentionne que « la séparation relève d'un phénomène de différenciation progressive qui commence à se mettre en place à partir des années 70, et qui semble plus ou moins achevé dans les années 135-150<sup>50</sup>. » Quelques années plus tard, reprenant la question du *Parting of the Ways* dans une perspective identitaire, il situe cette « séparation » entre le milieu du II<sup>e</sup> siècle et le III<sup>e</sup> siècle, période qui correspond, selon lui, au moment où les chrétiens se sont véritablement dotés d'une « conscience identitaire chrétienne ». Pour S.C. Mimouni, « toute la question étant : à partir de quand, est-on passé d'une conscience chrétienne d'ordre religieux à une identité chrétienne du même ordre? L'époque entre le milieu du II<sup>e</sup> siècle et le III<sup>e</sup> siècle paraît la plus appropriée, car on assiste aussi dans le même temps à une recomposition de l'identité judéenne non chrétienne entreprise par les Sages pharisiens/tannaïtes dans laquelle la circoncision devient un des éléments importants, si ce n'est le plus important.<sup>51</sup> »

#### D. Les métaphores interprétatives de la « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme »

Afin de représenter la manière dont le « judaïsme » et le « christianisme » se sont séparés, plusieurs métaphores interprétatives ont été interpellées par la recherche. Cependant, comme le souligne A. Reinhartz, ces différentes métaphores n'indiquent pas le fait de la séparation, mais évoquent plutôt la nature des relations existant avant et après cette « séparation » entre les « chrétiens » et les « Judéens »<sup>52</sup>. Nous nous

---

<sup>50</sup> S.C. MIMOUNI, « Pour une compréhension de la séparation entre les communautés “ chrétiennes ” et les communautés “ pharisiennes ” (ca. 70-135 de notre ère) », *Henoah*, 26 (2004), p. 145.

<sup>51</sup> S.C. MIMOUNI, « Qu'est-ce qu'un “ chrétien ” aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles ? Identité ou conscience ? », *Annali di storia dell'esegesi*, 27,1 (2010), p. 33. Voir également, S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, 388 p.

<sup>52</sup> A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway ? New Perspectives on the ‘ Parting of the Ways ’ Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 279.



attarderons ici plus longuement sur les métaphores familiales et les métaphores des chemins ou des routes qui demeurent les plus présentes dans l'historiographie actuelle<sup>53</sup>.

1. *Les métaphores familiales : le modèle « mère-fille » et le modèle de « gémellité » ou de « fratrie »*

a. Le modèle « mère-fille »

Comme nous l'avons invoqué précédemment, dans la conception *supersessionniste* des chercheurs du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle, le « christianisme » était perçu dès les origines comme une « religion » qui a émergé du « judaïsme » tout en étant appelée à se substituer à lui selon un dessein voulu par Dieu. Pour représenter ce modèle, ces penseurs ont alors employé la métaphore de la parenté « mère-fille » où la « mère » a donné naissance à une « fille » qui ne peut, au final, que lui survivre et la remplacer. Cette métaphore, qui repose plutôt sur des considérations d'ordre théologique et christologique qu'historique, demeure encore présente dans l'historiographie actuelle, davantage dans les travaux de certains exégètes et théologiens que dans celui des historiens. À titre d'exemple, M.-É Boismard et A. Lamouille estiment que l'auteur d'« Act II n'oublie pas que, s'il y a rupture, le christianisme est tout de même sorti du judaïsme, comme un enfant sort du sein de sa mère, dans le sang et les larmes<sup>54</sup>. » Cependant, comme le souligne W.A. Meeks :

Cette métaphore reconnaît que les racines du christianisme se trouvent dans le judaïsme et, même après avoir développé sa propre identité séparée, préservait des airs de famille comme un enfant avec sa mère. D'un autre côté, cela implique que le christianisme, comme une fille, survivra à sa mère et poursuivra le legs de sa mère, incluant les croyances et le culte du Dieu d'Israël, et l'inclusion des textes sacrés d'Israël à l'intérieur du canon chrétien. Dans cette théorie, la fille émerge de

---

<sup>53</sup> On retrouvera un résumé plus explicite de ces différentes métaphores interprétatives dans A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway ? New Perspectives on the ' Parting of the Ways ' Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 279-293 et dans P.S. ALEXANDER, « The parting of the Ways from the Perspective of Rabbinic Judaism » dans J.D.G. DUNN (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135 : The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism, Durham, September 1989* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 66), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992, p. 1-25.

<sup>54</sup> M.-É. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Les Actes des deux apôtres*. Tome I. *Introduction - Textes* (Études bibliques, 12). Paris, Librairie Lecoffre, 1990, p. 33.

l'utérus de sa mère peu de temps après la première révolte, bien qu'elle ait été conçue avec Jésus et qu'elle s'est développée dans l'utérus à travers la prédication de Paul aux Gentils<sup>55</sup>.

Pour plusieurs spécialistes actuels, du point de vue historique, il est désormais « difficile de considérer le judaïsme du premier siècle comme une “religion mère”, unique et unifiée qui aurait donné naissance à une progéniture<sup>56</sup> », le « christianisme », tout comme il s'avère impossible de considérer le « christianisme » comme une « religion fille », unique et unifiée ayant rapidement supplanté et accompli le « judaïsme », notamment en raison de la grande diversité du « judaïsme » – qu'a entre autres révélé la découverte des manuscrits de Qumrân – et du fait qu'aucun des groupes en présence « ne peut clamer une hégémonie avant au moins une génération après la première révolte juive, voire au-delà<sup>57</sup> », des données qu'il convient désormais de prendre en considération pour étudier l'histoire des relations entre les différentes communautés « juives » et « chrétiennes ».

#### b. Le modèle de « gémellité » ou de « fratrie »

Pour remplacer cette image désuète de la parenté « mère/fille », plusieurs métaphores et paradigmes historiques ont été proposés afin de reconsidérer de manière plus positive les relations entre les « Juifs » et les « chrétiens » et de considérer plutôt que le « judaïsme » et le « christianisme » ont été deux entités religieuses co-émergentes

---

<sup>55</sup> W.A. MEEKS, « Breaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities » dans J. NEUSNER – E.S. FRERICHS (eds.) *“ To See Ourselves as Others See Us ”: Christians, Jews, “ Others ” in Late Antiquity* (Scholars Press Studies in the Humanities), Chico, Scholars Press, 1985, p. 104-108. Voir également D. BOYARIN, *Dying for God: Martyrdom and The Making of Christianity and Judaism* (Figurae. Reding in Medieval Culture), Stanford, Stanford University Presse, 1999, p. 1.

<sup>56</sup> A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway ? New Perspectives on the ‘ Parting of the Ways ’ Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 281.

<sup>57</sup> A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway ? New Perspectives on the ‘ Parting of the Ways ’ Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 282-283.

issues d'une même famille<sup>58</sup>. Ainsi, pour tenter de dépasser la compréhension *supersessioniste* des relations entre les « Juifs » et les « chrétiens », plusieurs spécialistes ont proposé de les aborder dans une perspective de « gémellité » ou en termes de « fratrie », conception reposant sur un paradigme interprétatif considérant que le « judaïsme » et le « christianisme » anciens ont indéniablement partagé une parenté commune avant et après leur « séparation », bien qu'on tend désormais à considérer que la revendication de cette parenté ne concernait de fait que le « christianisme ». Cependant, pour M.L. Satlow, qui n'aborde pas le problème de la « séparation », le « judaïsme » doit également être considéré comme une famille : « “ Judaism ” is best seen as a family of communities that generally share a common sense of identity, a discourse transmitted through a more or less bounded set of authoritative texts and traditional practices<sup>59</sup>. »

Pour décrire ce lien de parenté, A. Segal, s'inspirant de la réinterprétation tardive du récit biblique des enfants de Rebecca, a privilégié la métaphore de « frères jumeaux »<sup>60</sup>. D. Marguerat a préféré la métaphore de « frères ennemis<sup>61</sup> » tout en précisant qu'« un regard attentif porté sur les écrits néotestamentaires révèle que le détachement du christianisme de sa religion-mère fut un processus complexe - mais on verra plus tard que, plutôt qu'une relation mère-fils, il vaudrait mieux parler, entre christianisme et judaïsme, d'une querelle de frères ennemis. Ce détachement ne s'est déroulé ni d'un coup, ni partout de la même façon, ni surtout comme l'émancipation

---

<sup>58</sup> Pour un survol des différentes métaphores employées dans la recherche actuelle, voir A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway ? New Perspectives on the ‘ Parting of the Ways ’ Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 281.

<sup>59</sup> M.L. SATLOW, « Defining Judaism: Accounting for “ Religions ” in the Study of Religion », *Journal of the American Academy of Religion*, 74, 4 (2006), p. 839.

<sup>60</sup> A. SEGAL, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in The Roman World*, Cambridge, Harvard University Press, 1986, 207 p. repris par M.C. Boys qui pose la question : « How did “ Jesus’ Renewal Movement ” / Christianity come to be regarded as separate from Judaism ? Adressing this question involves revisiting the process by which the “ fraternal twins ” born out of early Judaism became “ rivals ” after a complex and relatively prolonged process of separation. » M.C. BOYS, *Has God Only One Blessing? Judaism as a Source of Christian Self-Understanding* (A Stimulus Book), New York, Paulist Press, 2000, p. 149.

<sup>61</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 189-224 ; D. MARGUERAT, « Introduction » dans D. MARGUERAT (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (Le monde de la Bible, 32), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 7-22.

naturelle et organique d'un rejeton<sup>62</sup>. » Pour sa part, S.C. Mimouni a récemment introduit dans ce modèle familial un troisième élément, le « judaïsme synagogaal », en parlant de « frères triplets<sup>63</sup> », une hypothèse qu'il a récemment reconsidérée et précisée en « judaïsme synagogaal et sacerdotal<sup>64</sup> ».

Dans ce modèle, qui a pour avantage de réunir deux notions importantes, la parenté et la rivalité, les « jumeaux » ou les « frères » se seraient progressivement « séparés », à partir d'un certain nombre de polémiques et de controverses successives<sup>65</sup> – tant « interjudéennes », « interchrétiennes » qu'entre « Judéens » et « chrétiens » – portant principalement sur les observances et les interprétations de la *Torah* de même que sur la reconnaissance de Jésus comme Messie et/ou divinité afin de construire des « identités » distinctes « tout en continuant de partager un même code génétique qui les rendait semblables à bien des égards<sup>66</sup>. » Malgré leur « séparation », le « christianisme » et le « judaïsme » appartiendraient toujours à une même famille dont les membres cohabiteraient ensemble en des lieux « séparés » sans nécessairement se reparler ou en entretenant des relations plus ou moins hostiles et polémiques en

---

<sup>62</sup> D. MARGUERAT, « Introduction » dans D. MARGUERAT (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (Le monde de la Bible, 32), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 8.

<sup>63</sup> S.C. MIMOUNI, « Les frères jumeaux ou les frères triplets ? Christianisme, judaïsme et rabbinisme », *Le monde de la Bible*, 202 (septembre-octobre, 2012), p. 19-23. Par « judaïsme », S.C. MIMOUNI entend ici le « judaïsme synagogaal » qui se distingue du « judaïsme rabbinique » et du « judaïsme chrétien » comme une troisième entité, une troisième dimension.

<sup>64</sup> La thèse d'un judaïsme à trois voix, ou plutôt d'une troisième composante de l'*ethnos* judéen, est développée dans le plus récent ouvrage de S.C. Mimouni. On renverra particulièrement à sa présentation du « judaïsme synagogaal » et à ses « réflexions conclusives », S.C. 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* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 553-567 et p. 854-857. Voir également P. LANFRANCHI, « Le judaïsme synagogaal », *Religion & Histoire*, 42 (janvier-février, 2012), p. 49-53, et surtout J. COSTA, « Qu'est-ce que le "judaïsme synagogaal" ? », *Judaïsme ancien/Ancient Judaism*, 3, p. 63-218. S.C. MIMOUNI a récemment réévalué sa première hypothèse de « judaïsme synagogaal » pour la préciser en qualifiant cette dimension importante du « judaïsme » par la désignation de « judaïsme sacerdotal et synagogaal », hypothèse qu'il a récemment proposé lors d'une communication intitulée « Le "judaïsme sacerdotal et synagogaal" en Palestine et en Arabie entre le II<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle » présentée le 23 janvier 2015 à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (non publiée).

<sup>65</sup> S.C. MIMOUNI, « Pour une compréhension de la séparation entre les communautés "chrétiennes" et les communautés "pharisiennes" (ca. 70-135 de notre ère) », *Henoah*, 26 (2004), p. 145-171 ; S.C. MIMOUNI, « Les frères jumeaux (christianisme et judaïsme) ou les frères triplets (christianisme, judaïsme et rabbinisme) ? Nouvelles perspectives sur une éternelle question » dans A.-M. VANNIER (dir.), *Judaïsme et christianisme chez les Pères*, Brepols, 2016 (à paraître).

<sup>66</sup> D. BOYARIN, *Dying for God: Martyrdom and The Making of Christianity and Judaism* (Figurae. Reding in Medieval Culture), Stanford, Stanford University Presse, 1999, p. 3. Voir également S.C. MIMOUNI, « Pour une compréhension de la séparation entre les communautés "chrétiennes" et les communautés "pharisiennes" (ca. 70-135 de notre ère) », *Henoah*, 26 (2004), p. 147-148.

mémoire d'un conflit familial qui aurait durablement et difficilement marqué la constitution de leur identité réciproque.

## 2. Les métaphores des « chemins » ou des « routes »

C'est cependant la métaphore de la *croisée des chemins* (*Parting of the Ways*) qui est actuellement la plus répandue pour expliquer le processus de « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme » comme permet de le constater l'intitulé de la majorité des ouvrages et des articles consacrés à cette question. Rappelons qu'on doit cette métaphore au collectif dirigé par F.L. Foakes Jackson<sup>67</sup> dans lequel on compare le « judaïsme » et le « christianisme » des origines à deux chemins (*roads*) qui se sont séparés, une métaphore qui sera reprise quelques années plus tard par J. Parkes<sup>68</sup> avant de s'imposer durablement dans l'historiographie ultérieure. Selon ce modèle, le « christianisme » et le « judaïsme » ont constitué à l'origine un chemin ou une route unique qui, à un moment décisif de leur histoire réciproque, se serait « séparé(e) » en deux chemins ou routes distinct(e)s, l'un formant le « rabbinisme » et l'autre le « christianisme » – celui de la « Grande Église » –, pour ne plus jamais se recroiser ultérieurement. Ainsi, comme le souligne A. Reinhartz :

Cette formulation implique que le judaïsme rabbinique et le christianisme se sont détachés plus ou moins simultanément à partir d'une route juive unique. Mais contrairement à la métaphore de la parenté, ce langage n'implique pas automatiquement une connotation de rivalité ou de hiérarchie. Plutôt, la croisée des chemins implique un fractionnement qui se produit à un point défini, après lequel les deux chemins s'éloignent l'un de l'autre sans jamais se recroiser ou se refusionner<sup>69</sup>.

Elle poursuit en soulignant que « cette préférence ne conduit pas automatique à de nouvelles idées sur les relations entre le judaïsme et le christianisme, car il est possible de simplement traduire les images de parenté [...] en termes de routes. » De plus, comme le rappellent A.Y. Reed et A.H. Becker, selon cette métaphore, « il est

---

<sup>67</sup> F.L. FOAKES JACKSON (ed.), *The Parting of the Roads. Studies in the Development of Judaism and Christianity*, London, Edward Arnold, 1912, 347 p.

<sup>68</sup> J. PARKES, *The Conflict of the Church and Synagogue: A Study in the Origins of Anti-Semitism*, London, Soncino, 1934, 430 p.

<sup>69</sup> A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway? New Perspectives on the 'Parting of the Ways' Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 284.

généralement admis qu'il y a un point de rupture au premier ou second siècle après lequel il n'y eut plus de relations entre les chrétiens et les Juifs, à l'exception de relations hostiles<sup>70</sup>. » Mais pour plusieurs chercheurs, ce modèle et cette métaphore, tout comme celle de la parenté, apparaissent également comme inadéquats pour rendre compte de la diversité des mouvements propres tant au « judaïsme » qu'au « christianisme » tout comme le fait de continuer à considérer une relation binaire entre le « judaïsme rabbinique » et le « christianisme », qui auraient tous deux émergé d'un chemin ou d'une route unique. De plus, cette compréhension minimise la diversité des relations qui ont été entretenues entre les multiples communautés « juives » et « chrétiennes » de l'Empire romain. Ainsi, comme le suggère J. Lieu, « nous devons considérer les relations entre le judaïsme et le christianisme non pas comme une partition des chemins, mais plutôt comme un entrecroisement des pistes boueuses que seulement le traqueur expert, ou le braconnier, peut déchiffrer<sup>71</sup> ». Dans la même perspective, pour A. Reinhartz :

Ce que nous avons, c'est une large autoroute avec plusieurs voies. Les voitures et leurs passagers se déplacent à l'intérieur et entrent ces voies comme la vitesse, la destination, le temps et les travaux routiers l'exigent; ils voyagent dans la même direction vers différents points qui fusionnent ou divergent, à la sortie ou deux fois avant. Pourtant les voies sont elles-mêmes bien marquées entre elles et les signaux de sortie sont clairement indiqués. Si cette vaste autoroute ne se partage finalement pas en deux avant la fin ou le début du quatrième siècle, ni les uns, ni les autres ne se déplacent sur cette route sans prendre conscience de ces sorties et de ces routes parallèles.

Ainsi, pour un nombre croissant de chercheurs, la métaphore du *Parting of the Ways* apparaît être de moins en moins adéquate pour représenter la manière dont le « christianisme » et le « judaïsme » se sont « séparés », car elle continue principalement de sous-entendre que d'un chemin ou d'une route unique a émergé deux entités religieuses, le « rabbinisme » et le « christianisme », alors que la réalité historique montre le judaïsme de la période du Second Temple, tant avant qu'après la destruction du Temple de Jérusalem, n'a jamais constitué ou été réduit à un chemin ou à une route unique. D'autres métaphores ont été élaborées de manière plus marginale, nous nous

---

<sup>70</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 1.

<sup>71</sup> J.M. LIEU, « Parting of The Ways: Theological Construct or Historical Reality? », *Journal for the Study of the New Testament*, 56 (1994), p.119.

contenterons de les résumer brièvement, car elles reposent sur un modèle sensiblement similaire à celui de la parenté ou à celui des chemins.

### 3. *La métaphore des « cercles »*

P.S. Alexander va, pour sa part, comparer la relation entre les « Juifs » et les « chrétiens » au diagramme de Venn en représentant le « judaïsme » et le « christianisme » comme deux cercles qui sont, au départ, superposés complètement, mais qui se sont distanciés progressivement pour finalement être complètement séparés l'un de l'autre<sup>72</sup>. Ce modèle ne se distingue que fort peu de celui du *Parting of the Ways*, mais permet de souligner qu'à l'intérieur de ces deux cercles existent des diversités qui sont propres tant au « judaïsme » qu'au « christianisme ».

### 4. *La métaphore des « fils de vêtements »*

Pour décrire le « judaïsme » de la période du Second Temple, J.D.G. Dunn utilise, outre la métaphore du *Parting of the Ways*, celle d'un vêtement richement tissé dont un fil, qui deviendra le « christianisme », a été tiré indépendamment du brin principal qui allait devenir le « judaïsme rabbinique »<sup>73</sup>, tous deux provenant d'un même vêtement que formait le « judaïsme » de la période du Second Temple de Jérusalem.

### 5. *Les métaphores « maritimes »*

#### a. La métaphore des « fleuves » qui se séparent d'une source unique

J.D.G. Dunn utilise également la métaphore fluviale qui suggère que, parmi les courants contradictoires du large flot du « judaïsme » de la fin de la période du Second Temple, deux courants forts ont commencé à se frayer un canal divergeant pour eux-

---

<sup>72</sup> P.S. ALEXANDER, « The parting of the Ways from the Perspective of Rabbinic Judaism » dans J.D.G. DUNN (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135: The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism, Durham, September 1989* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 66), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992, p. 1-25.

<sup>73</sup> J.D.G. DUNN, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, Londres, SCM Press, 1991, p. 230.

mêmes, et n'ont pu rester à l'intérieur du même fleuve. Cependant, pour J.D.G. Dunn, c'est la métaphore du *Parting of the Ways* qui demeure la plus adéquate comme le montre l'intitulé même de ces deux ouvrages<sup>74</sup>, sa métaphore des fleuves ne faisant que reprendre ce modèle en le traduisant par d'autres termes sans en changer la conception première.

b. La métaphore des « vagues » qui s'entrechoquent

Dans une perspective similaire, D. Boyarin a proposé la métaphore des vagues pour illustrer que le « judaïsme » et le « christianisme » ont, à différents endroits, à divers moments et pour différents groupes et individus, convergé et divergé jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, voire après, comme des ondulations créées lorsqu'une pierre est lâchée dans l'eau d'un étang immobile<sup>75</sup>. Cette métaphore a pour principal intérêt de souligner que les forces et les mouvements en présence ont subi les coups et les contrecoups de vagues qui se sont entrechoquées durant une longue période<sup>76</sup>.

6. La métaphore de « l'arbre aux branches multiples »

T. Nicklas, après avoir souligné que la métaphore du *Parting of the Ways* est trompeuse de diverses manières, a récemment proposé la métaphore d'un gros arbre avec un long tronc et deux branches principales qui vont dans deux directions différentes, une imagerie qui n'est pas très loin de celle des métaphores des routes et des chemins. S'inspirant de la métaphore proposée par A. Merkt lors d'une conférence prononcée en 2013 à l'Académie des Sciences de Mainz, il reconnaît d'emblée les limites de son modèle. Dans cette communication, A. Merkt avait proposé la métaphore d'une soirée de danse en groupe où les danseurs sont en mouvement continu, trouvant

---

<sup>74</sup> J.D.G. DUNN, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, Londres, SCM Press, 1991, 368 p. ; J.D.G. DUNN (ed.), *Jews and Christians : the parting of the ways, A.D. 70 to 135 : The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism, Durham, September 1989* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 66), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992, 408 p.

<sup>75</sup> D. BOYARIN, *Dying for God: Martyrdom and The Making of Christianity and Judaism* (Figurae. Reding in Medieval Culture), Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 9; D. Boyarin, « Justin Martyr Invents Judaism », *Church History*, 70, 3 (2001), p. 460.

<sup>76</sup> D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Divinations), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, Philadelphie, Philadelphia University Press, 374 p. (= *La partition du judaïsme et du christianisme* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2011, 447 p.).



de nouveaux partenaires durant les différentes phases de la danse, mais où tous les danseurs ne dansent pas nécessairement avec tout le monde, formant ici et là certains groupes de danseurs ayant plus ou moins de relation les uns avec les autres, mais participant tous à une commune et complexe célébration<sup>77</sup>. Revenant sur le modèle qu'il avait proposé, T. Nicklas précise qu'il conviendrait peut-être mieux d'utiliser l'image d'un « very robust bush without just one long trunk, but with a lot of bigger and smaller, stronger and weaker branches, who not only influence each others' growing in many ways, but partly blocking each other in their mutual ways to catch as much as possible from the sun<sup>78</sup>. » Il poursuit en soulignant que :

if we look at it from a certain distance we have the image that this bush is cut into two main parts, but as soon as we look closer we see that there are many more divisions, but there have always been veins connecting the different parts of this plant. Even, however, if some branches seem stronger than the others and even if some of them try to block the other in their way to the sun, all of them drink from the same source, and all of them want to reach the same light<sup>79</sup>.

Ce survol des différentes métaphores utilisées par la recherche actuelle montre que, même si la compréhension *supersessionniste* du XIX<sup>e</sup> siècle et début du XX<sup>e</sup> siècle a progressivement et durablement été abandonnée, il n'en demeure pas moins que l'idée d'une « séparation » unique, à partir d'un événement ou d'un conflit précis, survenue à un moment déterminé de l'histoire, et qui aurait contribué, de manière unilatérale, à l'émergence de deux entités religieuses, voire deux « religions », le « judaïsme rabbinique » et le « christianisme », est encore très présente dans l'historiographie actuelle. Pour tenter de déterminer le moment précis où cette « séparation » se serait produite, les spécialistes ont fait appel à divers arguments historiques et textuels que nous proposons de regarder brièvement.

---

<sup>77</sup> T. NICKLAS, *Jews and Christians ? Second-Century 'Christian' Perspectives on the 'Parting of the Ways' (Annual Deichmann Lectures 2013)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 222.

<sup>78</sup> T. NICKLAS, *Jews and Christians ? Second-Century 'Christian' Perspectives on the 'Parting of the Ways' (Annual Deichmann Lectures 2013)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 223.

<sup>79</sup> T. NICKLAS, *Jews and Christians ? Second-Century 'Christian' Perspectives on the 'Parting of the Ways' (Annual Deichmann Lectures 2013)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 223-224.

## II. LES ARGUMENTS HISTORIQUES ET TEXTUELS DE LA « SÉPARATION » ENTRE LE « JUDAÏSME » ET LE « CHRISTIANISME » : UNE POLARISATION DU DÉBAT

Pour comprendre comment le débat sur la question du *Parting of the Ways* est actuellement polarisé entre deux principales tendances, celle qui situe la « séparation » avant la fin du II<sup>e</sup> siècle et celle qui situe la « séparation » entre le III<sup>e</sup> siècle et la fin du IV<sup>e</sup> siècle, il est essentiel de revenir succinctement sur les principaux arguments invoqués, de part et d'autre, comme points de tension qui auraient conduit à la « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme ». Il est bien évidemment impossible de discuter dans le détail l'ensemble de ces arguments que nous ne pouvons qu'évoquer brièvement. Ceux-ci sont parfois invoqués de manière isolée, comme preuve d'une « séparation », parfois de manière cumulée, comme constituant une série d'étapes qui ne pouvaient, au final, que déboucher sur une « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme ».

À titre d'exemple, mentionnons les étapes présentées par D. Marguerat et par A. Jakab. Pour D. Marguerat, la séparation avec le « judaïsme » se divise en quatre étapes correspondant à quatre périodes distinctes : « 1. Première génération (30-50) : christianisme se comprend comme un renouveau du judaïsme; 2. Deuxième génération (50-70) : conflit « familial » entre christianisme et judaïsme; 3. Troisième génération (70-90) : période d'affirmation identitaire du christianisme et du judaïsme; 4. Quatrième génération (après 90) : séparation d'avec le « judaïsme » : exclusion rabbinique du christianisme et appropriation de l'histoire du salut par le christianisme<sup>80</sup>. » Pour A. Jakab, « les étapes menant de la séparation à la distinction / différenciation sont au nombre de cinq : 1) lynchage de Jacques, le frère du Seigneur, chef de la communauté des croyants en Jésus le Christ de Jérusalem; 2) destruction du Temple et rédaction de l'évangile de Matthieu; 3) rédaction de l'évangile de Jean; 4) la révolte juive sous

---

<sup>80</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 190.

Trajan; 5) la révolte juive de Bar Kokhba<sup>81</sup> ». Pour sa part, B. Pouderon considère que la différenciation s'accroît ponctuée d'étapes symboliques<sup>82</sup>.

#### A. Les principaux arguments invoqués par les partisans d'une haute « séparation » survenue entre 70 et la fin du II<sup>e</sup> siècle

Les partisans d'une haute « séparation », survenue entre la destruction du Second Temple de Jérusalem et le milieu du II<sup>e</sup> siècle, vont principalement puiser leurs arguments dans les écrits néotestamentaires dans lesquels ils décèlent, ici et là, les preuves tangibles d'une « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme ». À ces arguments de preuve s'ajoutent principalement deux facteurs historiques, soit les deux révoltes « juives » contre Rome (66-70 et 132-135) et leurs conséquences tant sur le « christianisme » que sur le « judaïsme », un « judaïsme » qu'ils continuent majoritairement à considérer comme étant représenté par le « judaïsme rabbinique ». Cette position, qui repose notamment sur des *a priori* et des lieux historiques communs parfois véhiculés depuis le XIX<sup>e</sup> siècle est principalement le fait d'exégètes et de théologiens. Ces arguments tournent principalement, mais non exclusivement, autour d'un nombre limité d'arguments parmi lesquels se retrouvent constamment invoquées : la pensée paulinienne et l'ouverture de l'Alliance à gentilité, c'est-à-dire l'intégration des Gentils dans le « christianisme », la première et la seconde révoltes « juives » (66-70 /132-135) et leurs conséquences, la position adoptée par l'auteur des *Actes des apôtres* ou de l'*Évangile selon Matthieu* et surtout, celle adoptée par l'auteur de l'*Évangile selon Jean*. Au-delà de cette période, la « séparation », encore considérée comme étant plus ou moins effective, trouverait sa concrétisation dans les persécutions chrétiennes, dans l'utilisation par Ignace d'Antioche du terme « *Χριστιανισμός* », dans les œuvres apologétiques et leur élaboration du troisième *genos* (γένος) et dans les dialogues *adversus Iudaeos*.

---

<sup>81</sup> A. JAKAB, « Une rupture consommée. Chrétiens et Juifs sur le chemin de la séparation/différenciation entre la destruction du Temple et la révolte de Bar Kokhba (132-135 apr. J.-C.) », *Classica et Christiana* 9 (2014), p. 160-161.

<sup>82</sup> B. POUDERON, *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle* (Initiation aux Pères de l'Église), Paris, Cerf, 2005, p. 45-46. Voir également G. ALBERIGO, « Le christianisme un et pluriel. L'Église et les Églises : les grandes étapes de l'éloignement et du rapprochement dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 203-227.

1. Une « séparation » amorcée par la pensée paulienne et l'ouverture de l'Alliance à la gentilité

Si la « Troisième », mais surtout la « Quatrième Quête » du « Jésus historique » ont permis de replacer la pensée et les actions de Jésus à l'intérieur des frontières du « judaïsme » de son temps, et non plus en ses marges, voire à l'extérieur, plusieurs chercheurs vont considérer que c'est surtout la pensée de Paul et son ouverture de l'Alliance à la gentilité, introduisant l'universalisation du « christianisme », qui a amorcé, si ce n'est provoqué, à plus ou moins long terme, la « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme », bien que certains n'aient pas hésité à attribuer les prémices de cette « séparation », voire la séparation en soi, au discours d'Étienne contre le Temple et contre la Loi<sup>83</sup>. Dans cette perspective, deux éléments sont à souligner.

Le premier élément concerne la « contestation », voire le rejet, de la part d'Étienne et surtout de Paul de ce que J.D.G. Dunn a défini comme les piliers fondamentaux du « judaïsme » : le monothéisme, l'élection, la Torah (Loi), et le Temple<sup>84</sup>. La thèse avancée par J.D.G. Dunn a été reprise par R. Bauckham qui considère que :

in general Dunn is right to argue that all four of his 'pillars of Judaism' featured in the process that separated Christianity from common Judaism: i.e. (1) the temple (we shall explicate the difference over the temple below); (2) the covenant people, in that Christians redefined the covenant people so as to include Gentiles; (3) the torah, in that Gentile Christians included in the covenant people were not obligated to keep the whole law as Jews were; (4) monotheism, in that Christians redefined monotheism to include Christology. On all four points, which were basic to Jewish self-identity, Christians interpreted what all Jews had in common in a way that other Jews eventually considered un-Jewish, unrecognizable as common Judaism<sup>85</sup>.

On retrouve une position similaire chez M. Simon qui considère que « c'est en proclamant la Loi caduque et en haussant le Christ à la condition divine que Paul rend effective, cette rupture<sup>86</sup>. » De même, S. Légasse considère que « la révélation et la vocation de Paul à Damas l'entraînaient vers une situation de rupture avec le judaïsme

---

<sup>83</sup> M.-É. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Les Actes des deux apôtres*. Tome I. *Introduction - Textes* (Études bibliques, 12). Paris, Librairie Lecoffre, 1990, p. 32-33.

<sup>84</sup> J.D.G. DUNN, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, Londres, SCM Press, 1991, p. 35.

<sup>85</sup> R. BAUCKHAM, « The Parting of the Ways: What Happened and Why », *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 47, 1 (1993), p. 141-142.

<sup>86</sup> M. SIMON, « Le christianisme : naissance d'une catégorie historique » dans M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 327.

dans lequel la Loi mosaïque édicte l'ordre divin et trace le chemin du salut<sup>87</sup>. » Pour certains chercheurs, tels que A. Reinhartz, c'est à partir du moment où les « chrétiens » ont cessé d'observer les pratiques « juives », notamment les prescriptions alimentaires et la circoncision, qu'« ils se sont eux-mêmes exclus des plus importantes interactions sociales avec les Juifs telles que le mariage et la communauté de table », ce qui ne pouvait conduire ultimement qu'à la séparation entre le « christianisme » et le « judaïsme »<sup>88</sup>.

Le second élément, qui n'est pas sans liens avec le précédent, est l'ouverture de l'Alliance à la gentilité qui allait non seulement remettre en question la notion d'élection, mais surtout permettre d'introduire dans la nouvelle communauté des chrétiens issus de la gentilité, donc d'origine non juive, selon des règles d'entrée qui auraient été fixées lors de la « Réunion de Jérusalem » (vers 48/49) mentionné en *Ac* 15. Cette ouverture de l'Alliance aurait conduit à des situations de tensions entre les communautés « judéo-chrétiennes », regroupées autour des figures de Pierre, de Jacques et de leurs héritiers, et les communautés « pagano-chrétiennes », regroupées autour de la figure de Paul et de ses héritiers, qui se seraient progressivement éloignées les unes des autres, une situation qui se serait aggravée après la première et la seconde révoltes « juives » et surtout en raison de l'accroissement rapidement des communautés « pagano/helléno-chrétiennes » qui finit par devenir le courant principal du « christianisme », lui-même opposé au mouvement pharisien / rabbinique qui étendit son autorité sur l'ensemble du « judaïsme » non chrétien, tant en Palestine qu'en Diaspora. Pour R. Goldenberg, « L'inclusion des Gentils dans la communauté d'Israël,

---

<sup>87</sup> S. LÉGASSE, « Paul et l'universalisme chrétien dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 137.

<sup>88</sup> A. REINHARTZ, *Befriending the Beloved Disciple: A Jewish Reading of the Gospel of John*, New York, Continuum, 2001 cité par A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway ? New Perspectives on the 'Parting of the Ways' Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 286.

un point soumis à une contrainte à plusieurs reprises par Paul, a pu être perçue comme une distorsion du concept juif d'élection<sup>89</sup>. »

## 2. Les deux révoltes « juives » et leurs conséquences sur le « judaïsme » et le « christianisme »

Si, pour la majorité des partisans d'une haute « séparation », le « christianisme » n'est pas encore nécessairement « séparé » du « judaïsme » à l'époque de Paul, les événements entourant la première et la seconde révoltes « juives » ont été des facteurs aggravants, si ce n'est décisif, dans ce processus de « séparation ». Trois éléments concomitants sont alors principalement invoqués : la fondation de l'école de Yavneh (Jamnia), le recentrage du « judaïsme » sur le mouvement pharisien/rabbinique et le déplacement et la marginalisation de la communauté « judéo-chrétienne » de Jérusalem à Pella au profit des communautés « pagano-chrétiennes ».

D'un côté, les événements de la première révolte « juive » auraient entraîné un important « repli identitaire » de la part du « judaïsme » qui se serait alors reconstruit à Yavneh (Jamnia) autour du seul courant ayant survécu à la destruction du Temple de Jérusalem, le mouvement pharisien qui aurait lui-même donné naissance au « rabbinisme ».

Ce « repli identitaire » est invoqué par plusieurs chercheurs comme l'une des causes principales du processus de « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme ». Pour F. Vouga, « le repli du judaïsme sur lui-même à la suite de la Guerre juive a joué un rôle décisif dans ce processus : face au judaïsme international, c'est-à-dire hellénisé et alexandrin, le judaïsme rabbinique, national et conservateur, a exercé une influence de plus en plus forte sur les synagogues au moment même où le pagano-christianisme et l'hellénisme gagnaient en poids dans les traditions et dans la composition sociales des communautés judéo-chrétiennes. Autrement dit : le

---

<sup>89</sup> R. GOLDENBERG, *The Nations That Know Thee Not: Ancient Jewish Attitudes Toward Others Religions* (Reappraisals in Jewish Social and Intellectual History), New York, New York University Press, 1998 cité par A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway? New Perspectives on the 'Parting of the Ways' Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 285-286.

développement des rapports entre judaïsme et christianisme fut déterminé de façon décisive par les controverses et les évolutions internes du christianisme et du judaïsme<sup>90</sup>. » De même pour D. Marguerat qui considère que la « première guerre juive (66-70) et dans une moindre mesure la seconde guerre juive (132-135) ont ébranlé l'identité juive et modifié la compréhension que le judaïsme avait de lui-même<sup>91</sup>. » M. Simon conclut ainsi que « le facteur qui est déterminant dans cette évolution progressive du judaïsme vers le repliement total, c'est la concurrence chrétienne<sup>92</sup>. »

Par conséquent, selon cette perspective, le mouvement pharisien, réuni vers 90 à Yavneh (Jamnia) autour de Yohanan ben Zakkai, puis de Yohanan Gamaliel II, aurait alors procédé à la composition et à la rédaction de la *Mishna* et mis fin « aux débats sectaires parmi les Juifs, les pharisiens / rabbis [ayant accaparé] le pouvoir à titre de leaders pour l'ensemble de la nation juive et qui [auraient alors] expulsé [hors des synagogues] les chrétiens qui sont demeurés près du milieu judaïque par le moyen de la *Birkat ha-minim*<sup>93</sup>. »

C'est ainsi « la diversité et le fractionnement sectaire de la période du Second Temple ont fait place à une orthodoxie dictée par les canons de la piété pharisienne<sup>94</sup>. » Ce schéma est repris par B. Pouderon<sup>95</sup> de même que par A. Jakab qui estime que :

Quoi qu'on pense de la réalité historique et de l'influence réelle de l'élaboration de l'école de Yabnev/Yavneh / Jamnia près de l'actuelle Tel-Aviv, sous la conduite de Rabban Yohanan ben Zakkai, une chose est indéniable : l'observance de la Loi (élaborée et codifiée) et la circoncision seront progressivement mises au centre de l'identité juive. C'est la différenciation qui assurera la survie. Être juif signifiera donc une manière de vivre spécifique; une *orthopraxie* facilement contrôlable. Tout

---

<sup>90</sup> F. VOUGA, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats* (Le monde de la Bible, 35), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 149.

<sup>91</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 190.

<sup>92</sup> M. SIMON, *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 166), 2<sup>e</sup> édition, Paris, E. De Boccard, 1964, p. 434.

<sup>93</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 4-5.

<sup>94</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 206.

<sup>95</sup> B. POUDERON, *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle* (Initiation aux Pères de l'Église), Paris, Cerf, 2005, p. 45-46

naturellement la diversité de l'époque du Temple ne pourra plus être tolérée (*sic.*)<sup>96</sup>.

On aurait ainsi assisté à la montée du « pharisaïsme », base du « rabbinisme » qui lui aurait succédé, aux dépens de la classe sacerdotale qui perdit sa raison d'être et son autorité avec la destruction du Temple. Sortant du régime sacrificiel, le « judaïsme rabbinique » se serait alors tourné vers le réseau synagogaal, sur lequel il aurait rapidement étendu son autorité, et aurait alors concentré toute son attention sur l'étude et le commentaire de la *Torah*. La synagogue devint alors l'institution centrale du « judaïsme » en prenant le relais du Temple comme lieu privilégié de lecture et d'explication des *Écritures* et comme centre de prières dont l'accès aurait été, à travers la *Birkat Ha-minim*, interdit aux chrétiens<sup>97</sup>. Pour F. Blanchetière, « contrairement à ce qu'on affirme généralement, la *birka ha-minim* n'est donc pas la cause, mais la conséquence d'une rupture plus profonde, sa traduction institutionnelle, l'expression d'une rupture idéologique résultant de divergences dans l'interprétation de la Torah de Moïse et la façon de la vivre au quotidien, une rupture entre le judaïsme rabbinique en voie d'élaboration et le courant nazaréen<sup>98</sup>. »

Pour certains chercheurs, notamment M. Simon et F. Blanchetière, cette situation n'aurait trouvé son véritable aboutissement qu'après les événements de la seconde révolte « juive », vers 135, lorsque les chrétiens (Nazoréens) auraient refusé de prendre

---

<sup>96</sup> A. JAKAB, « Une rupture consommée. Chrétiens et Juifs sur le chemin de la séparation/différenciation entre la destruction du Temple et la révolte de Bar Kokhba (132-135 apr. J.-C.) », *Classica et Christiana*, 9 (2014), p. 164-165.

<sup>97</sup> Voir *Jn* 9,12; *Jn* 12,24; *Jn* 16,2. M. SARTRE, *Le Haut-Empire romain. Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)*, Paris, Seuil, 1997, p. 361-363. Sur la *Birkat Ha-Minim*, voir S.C. MIMOUNI, « Une prière pharisienne contre les chrétiens d'origine juive : la “ Bénédiction des hérétiques ” », *Religion et Histoire*, 6 (2006), p. 63-67; S.C. MIMOUNI, « La “ Birkat Ha-Minim ” : une prière juive contre les judéo-chrétiens », *Revue des Sciences Religieuses*, 71 (1997), p. 275-298 ; J. MARCUS, « Birkat Ha-Minim Revisited », *New Testament Studies*, 55 (2009), p. 523-551 ; S.C. 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* (Nouvelle Cléo. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 490-491 ; D. BOYARIN, « Once Again Birkat Hamminim Revisited » dans S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoine. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, p. 91-105.

<sup>98</sup> F. BLANCHETIÈRE, « Le moment de la séparation » dans M.-F. Baslez (éd.), *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à Augustin* (Folio. Histoire, 124), Paris, Gallimard / Le monde de la Bible, 2004, p. 399.



part au conflit<sup>99</sup>. Ainsi, précise M. Simon, « les événements de 70 n'ont pas entraîné des conséquences immédiates et décisives (cela serait de simplifier les perspectives à l'extrême et les fausser). C'est une longue évolution qui s'amorce uniquement. Les résultats viendront après la destruction de la Jérusalem juive et la construction de l'Aelia Capitolina<sup>100</sup>. »

Pour d'autres, le *Fiscus Judaicus* aurait joué un rôle non négligeant dans ce processus de « séparation » en favorisant une définition « identitaire » des « Juifs », soumis à cette taxe romaine, non plus sur la naissance (ethnie), mais sur l'adhésion à une « religion ». Cette thèse a d'abord été proposée par M. Goodman avant d'être reprise et développée par M. Heemstra, puis endossée par la suite par S.J.D. Cohen<sup>101</sup>. Pour d'autres encore, la persécution néronienne lors de l'incendie de Rome en 64 de même que celle de Pline le Jeune (111-112), alors gouverneur de Bithynie-Pont, montrent que pour l'autorité romaine une distinction entre « Juifs » et « chrétiens » a existé dès une haute époque, ce que confirmerait la persécution de « chrétiens » par des « Juifs » qui montrerait, avant 200, qu'une « séparation » était alors effective entre les deux groupes<sup>102</sup>.

Ainsi, pour C. Lepelley, la « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme » remonte à l'époque de Paul et des persécutions néroniennes lors de

---

<sup>99</sup> F. BLANCHETIÈRE, « De l'importance de l'an 135 dans l'évolution respective de la synagogue et du christianisme » dans B. POUDERON – Y.-M. DUVAL (éds.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles. Actes du colloque de Tours. Septembre 2000. Organisé par l'université de Tours et l'Institut Catholique de Paris*, Paris, Beauchênes, 2001, p. 91-96; F. BLANCHETIÈRE, « Comment le même est-il devenu l'autre ? ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés ? », *Revue des Sciences Religieuses*, 71 (1997), p. 9-32; F. BLANCHETIÈRE, « Le moment de la séparation » dans M.-F. Baslez (éd.), *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à Augustin* (Folio. Histoire, 124), Paris, Gallimard / Le monde de la Bible, 2004, p. 392-400.

<sup>100</sup> M. SIMON, *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 166), 2<sup>e</sup> édition, Paris, E. De Boccard, 1964, p. 13.

<sup>101</sup> M. GOODMAN, « The *Fiscus Judaicus* and Jewish Identity », *The Journal of Roman Studies*, 79 (1989), p. 40-44 ; M. HEEMSTRA, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 277), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, 241 p. ; S.J.D. COHEN, « The Ways that Parted : Jews, Christians, and Jews-Christians ca. 100-150 CE » [en ligne], <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:10861143>, consulté le 2 juillet 2014. Voir également notre note critique S. BÉLANGER, « M. HEEMSTRA, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 277), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, 241 p. » à paraître dans *Judaïsme ancien / Ancient Judaism*.

<sup>102</sup> P. FREDRIKSEN, « What "Parting of the Ways" ? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 38.

l'incendie de Rome en 64 : « l'autorité romaine de Rome devait posséder un dossier sur le christianisme, de par l'appel fait par Paul auprès de cette dernière, montrant qu'il s'agissait d'une religion nouvelle ne pouvant plus revendiquer les privilèges reconnus par Rome au judaïsme. » Par conséquent, toujours selon C. Lepelley, « ce sont les autorités religieuses juives qui en premier attirèrent l'attention des autorités romaines sur la séparation du christianisme et du judaïsme : dès le procès de Paul à Césarée et à Rome. » C. Lepelley conclut alors qu'à partir des persécutions néroniennes, « l'autorité romaine considéra le christianisme, de plus en plus distinct du judaïsme, comme un culte illicite, dont la pratique était condamnable, même en l'absence d'accusation d'incendie ou autre crime de droit commun<sup>103</sup>. »

D'un autre côté, avec le déplacement de la communauté de Jérusalem à Pella, « le judéo-christianisme aurait perdu son dernier bastion d'autorité, et le mouvement chrétien aurait alors été dominé par un pagano-christianisme antinomique propulsé par l'apôtre Paul et embrassé par les non-Juifs de l'Empire romain<sup>104</sup> ». Certes, selon ces chercheurs, le « judéo-christianisme » a survécu, mais de manière très minoritaire, voire marginale, hors des synagogues dont il aurait été unilatéralement chassé<sup>105</sup> et uniquement en débat avec la « Grande Église », majoritairement composée de « pagano-chrétiens », qui se serait alors tournée vers d'autres préoccupations : « le conflit de l'Empire romain et les tensions confessionnelles internes au christianisme<sup>106</sup> ». Dans cette perspective, F. Vouga estime donc que les communautés qui se sont développées à l'extérieur des synagogues, tout d'abord, ne s'en sont pas « séparées », mais en ont été exclues, ce qui n'a pas été le cas des communautés qui se sont développées dans les synagogues qui, elles, se sont véritablement « séparées »<sup>107</sup>.

---

<sup>103</sup> C. LEPELLEY, « Les chrétiens et l'Empire romain » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 229-237.

<sup>104</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions », dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 4.

<sup>105</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 215.

<sup>106</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 190.

<sup>107</sup> F. VOUGA, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats* (Le monde de la Bible, 35), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 149

À partir de ce moment, soit au tournant des années 90, voire quelque peu ultérieurement, le « christianisme » aurait alors développé un antijudaïsme – qu’il ne convient pas de confondre avec la judéophobie du monde gréco-romain, mais sur lequel il s’est notamment construit. Pour D. Marguerat, comme pour S.C. Mimouni, on ne peut pas parler d’antijudaïsme avant 70, car faire une déclaration hostile aux Judéens avant cette époque n’a pas de sens et n’aura de sens que lorsqu’elle sera émise par un membre extérieur de la judaïté<sup>108</sup>.

Ainsi, pour D. Marguerat, « la séparation des chemins après 90 est marquée par 3 facteurs : 1. exclusion par les rabbins des hérétiques hors des communautés juives dont les chrétiens sont les premiers visés; 2. la réussite de la mission chez les non-juifs provoque l’essor de l’helléno-christianisme qui se tourne vers d’autres préoccupations: le conflit de l’Empire romain et les tensions confessionnelles internes au christianisme; 3. le judéo-christianisme survit mais en débat avec la Grande Église majoritairement helléno-chrétienne<sup>109</sup>. » Pour sa part, A. Reinhartz estime qu’il convient de situer la « séparation » quelques décennies après la première révolte judéenne. Elle considère, à la lecture de l’*Évangile de Jean*, qu’on retrouve bel et bien une séparation qui existe à cette époque entre un groupe de personnes qui croient que Jésus est le Messie et un groupe juif qui ne le croit pas<sup>110</sup>.

Pour certains chercheurs, cette « séparation » trouverait sa finalisation vers 180-200, « lors des persécutions juives contre les pagano-chrétiens et que va se mettre en place une organisation ecclésiastique effective, combinant les deux pour articuler et

---

<sup>108</sup> D. MARQUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 204. S.C. MIMOUNI, « Les frères jumeaux (christianisme et judaïsme) ou les frères triplets (christianisme, judaïsme et rabbinisme) ? Nouvelles perspectives sur une éternelle question » dans A.-M. VANNIER (dir.), *Judaïsme et christianisme chez les Pères*, Brepols, 2016 (à paraître).

<sup>109</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 215.

<sup>110</sup> A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway ? New Perspectives on the ‘ Parting of the Ways ’ Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 281.

finaliser l'inévitable rupture<sup>111</sup>. » Ainsi, cette « séparation » se confirmerait par l'utilisation du terme « *Χριστιανισμός* » par Ignace d'Antioche, un terme alors compris comme une « religion », dans la revendication chrétienne d'être le *Verus Israel*, dans les discours apologétiques et leur définition du « christianisme » comme un troisième *genos* (*γένος*) de même que dans les *adversus Iudaeos* qui opposeraient de manière claire et distincte le « christianisme » au « judaïsme »<sup>112</sup>. D. Marguerat souligne que « l'Épître de Barnabé est le premier écrit chrétien où l'Église prend la place d'un Israël répudié par Dieu. Ainsi, le peuple de Dieu cessa de coïncider avec une race ou une nation, pour être composé de ceux qui croient : la judaïcité est distinguée de l'appartenance à l'Israël de Dieu<sup>113</sup>. »

Pour résumer, selon cette perspective d'une haute « séparation », « après la chute du Second Temple et la révolte de Bar Kokhba, les deux religions ont institutionnalisées leurs différences<sup>114</sup>. » « En d'autres termes, au moment où la *Mishnah* a été rédigée et que les Pères de l'Église composent leurs lettres et leurs apologies, le judaïsme et le christianisme sont, enfin, devenus ce que nous connaissons maintenant, différents par essence et par définition<sup>115</sup>. » Pour reprendre l'affirmation de A.Y. Reed et A.H. Becker, cette compréhension d'une haute « séparation » a pour conséquence que, si les spécialistes étudiant les deux premiers siècles de notre ère tendent désormais à décrire une réalité historique beaucoup plus complexe en soulignant que la ou les « frontière(s) identitaire(s) » entre les Juifs et les chrétiens ont longtemps été fluides et perméables, voire mobiles, et à considérer que ni le judaïsme, ni le christianisme ne sont des entités religieuses monolithiques et monophoniques, certains chercheurs qui

<sup>111</sup> P. FREDRIKSEN, « What “Parting of the Ways” ? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 35, p. 38.

<sup>112</sup> Voir les remarques de S.C. MIMOUNI, « Les frères jumeaux (christianisme et judaïsme) ou les frères triplets (christianisme, judaïsme et rabbinisme) ? Nouvelles perspectives sur une éternelle question » dans A.-M. VANNIER (dir.), *Judaïsme et christianisme chez les Pères*, Brepols, 2016 (à paraître).

<sup>113</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 190.

<sup>114</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 4.

<sup>115</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 17.

étudient les périodes ultérieures sont encore convaincus que ces problèmes se sont réglés au cours du second siècle<sup>116</sup>. »

Par exemple, pour l'exégète D. Marguerat « l'identité chrétienne s'est fixée, au premier siècle, dans un débat conflictuel engagé principalement avec la Synagogue<sup>117</sup>. » Dans un article récent, D. Marguerat adopte une position plus nuancée du conflit entre frères ennemis en soulignant que, dans la rivalité qui l'opposait au courant pharisien, la communauté matthéenne luttait « pour sa légitimité dans les mêmes catégories de pensée, avec les mêmes moyens rhétoriques et la même conceptualité que les autres sectes du judaïsme du second Temple. [Elle] affirme son identité, revendique sa légitimité dans l'héritage d'Israël et disqualifie ses concurrents en les reléguant dans la déviance. L'évangile [de Mt] ne se situe aucunement dans un rapport de rupture, mais se positionne au sein d'un débat interne au judaïsme. Mt et le judaïsme rabbinique représentent ainsi deux gestions différentes, conflictuelles, du même héritage<sup>118</sup>. »

#### B. Les principaux arguments invoqués par les partisans d'une « séparation » tardive survenue au cours du III<sup>e</sup> ou IV<sup>e</sup> siècle

Les partisans d'une « séparation » tardive survenue au cours du IV<sup>e</sup> siècle vont pour leur part faire reposer leur position sur une série d'arguments – qui s'appuient sur les nouvelles orientations de la recherche actuelle en histoire du « judaïsme » et du « christianisme » anciens<sup>119</sup> – parmi lesquels nous retiendrons : 1) la diversité des mouvements « chrétiens » et « juifs » avant et après les deux révoltes « juives » parmi

---

<sup>116</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 16.

<sup>117</sup> D. MARGUERAT, « Introduction » dans D. MARGUERAT (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (Le monde de la Bible, 32), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 7.

<sup>118</sup> D. MARGUERAT, « L'évangile de Matthieu et le judaïsme : un conflit de frères ennemis » dans S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, p. 51-64.

<sup>119</sup> Voir notre article S. BELANGER, « Judéens et chrétiens : “ rupture ”, “ séparation ”, “ distanciation ” ? Évolution d'un paradigme interprétatif de la recherche sur la “ croisée des chemins ” entre le “ judaïsme ” et le “ christianisme ” anciens », dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER – M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme », le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 425-448.

lesquels le « judaïsme chrétien » et le « judaïsme rabbinique » n'ont pas nécessairement été majoritaires; 2) la poursuite des contacts sociaux et des polémiques entre les « chrétiens » et les « Juifs » tout au long de l'Antiquité, voire au-delà, durant la période médiévale; 3) l'absence d'autorités suffisamment affirmées, tant pour le « christianisme » que le « judaïsme », avant le IV<sup>e</sup> siècle, qui auraient permis d'entériner ou d'imposer une « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme » à un ensemble diversifié de communautés et, finalement, 4) la « déconstruction » de certains « mythes historiques », tels que celui du concile de Yabhné (Jamnia) et celui de la migration de la communauté de Jérusalem à Pella, et leurs conséquences réciproques. Ainsi, pour ces chercheurs, « le processus de séparation et ses raisons ne se laissent réduire à aucun dénominateur commun<sup>120</sup> » et mérite désormais d'être abordé de manière plus ponctuelle et locale et non plus de manière globale et unilatérale. J.M. Lieu souligne finalement que le problème avec le modèle classique du *Parting of the Ways*, c'est qu'il s'opère essentiellement dans une conception abstraite ou universelle de chaque religion, alors que ce que nous connaissons relève davantage du spécifique et du local :

« The problem with the model of the 'parting of the ways' is that, no less than its predecessors on the pages of Harnack or Origen, even while fully acknowledging that variety, it operates essentially with the abstract or universal conception of each religion, Judaism and Christianity, when what we know about is the specific and local. I would suggest that the abstract or universal is, certainly for our period, problematic. What we need is a more nuanced analysis of the local and specific before we seek to develop models which will set them within a more comprehensive overview<sup>121</sup>. »

1. *Une diversité des mouvements chrétiens et judéens avant et après la destruction du Temple de Jérusalem et les deux révoltes « juives » qui empêchent une haute, unique et unilatérale « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme »*

Pour les partisans d'une « séparation » tardive, ni les événements de la première, ni ceux de la seconde révolte « juive » n'ont eu pour conséquence de réduire totalement la diversité du « christianisme » et du « judaïsme » en deux principaux courants qui ont

<sup>120</sup> F. VOUGA, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats* (Le monde de la Bible, 35), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 149.

<sup>121</sup> J.M. LIEU, « Parting of The Ways : Theological Construct or Historical Reality? », *Journal for the Study of the New Testament*, 56 (1994), p. 108.

fini par s'opposer à travers de positions polarisées<sup>122</sup>. Dans cette perspective, l'élaboration des deux traditions, qui finiront par former le « judaïsme rabbinique » et le « christianisme », s'est concrétisée, bien au-delà du II<sup>e</sup> siècle et peut-être même du IV<sup>e</sup> siècle, par de fréquents échanges réels et discursifs entre « chrétiens » et « Juifs » de tendances diverses qui partageaient un contexte culturel commun et par un processus complexe et complémentaire d'exclusion et de définition identitaire. Des études archéologiques et épigraphiques ont d'ailleurs montré que, dans certaines régions de l'Empire romain, les chrétiens ont continué jusqu'au III<sup>e</sup> siècle, voire jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, à partager les lieux de sépulture avec les Judéens et les Gentils<sup>123</sup>.

Ainsi, pour S.C. Mimouni :

[...] les frontières entre rabbinisme et christianisme ont été historiquement construites à partir d'actes de violence discursive et concrète, spécialement par des actes de violence contre les hérétiques des deux bords. Ces hérétiques incarnent l'instabilité de la construction identitaire qui proscribit volontairement et artificiellement l'altérité et prescrit la nécessité des procédés d'exclusion et l'hétérodoxie au profit de l'orthodoxie. [...] À partir du II<sup>e</sup> siècle, le rabbinisme et le christianisme ont été profondément occupés à définir leurs identités et leurs frontières, à les établir et à sélectionner les procédés pour parvenir à se différencier : concevoir la différence par un travail idéologique des orthodoxies et camoufler, dissimuler, les interstices du front du refus — un travail qui n'est pas achevé avant le IV<sup>e</sup> siècle, s'il l'a jamais vraiment été<sup>124</sup>.

Par conséquent, selon cette perspective, même après le II<sup>e</sup> siècle, les « frontières » entre les « identités » « chrétiennes » et « juives » sont demeurées moins claires qu'il n'y paraissait, occasionnant une certaine ambiguïté pour définir à la fois ce qui est « chrétien » et ce qui est « juif ».

---

<sup>122</sup> S.C. MIMOUNI, « Les frères jumeaux (christianisme et judaïsme) ou les frères triplets (christianisme, judaïsme et rabbinisme) ? Nouvelles perspectives sur une éternelle question » dans A.-M. VANNIER (dir.), *Judaïsme et christianisme chez les Pères*, Brepols, 2016 (à paraître).

<sup>123</sup> A. DESTRO – M. PESCE, « From Jesus Movement to Christianity: A Model for the Interpretation. Cohabitation and Separation of Jews and Christians » dans S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, p. 21-49. Voir également les remarques de A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 1-33; A.S. JACOB, « Jews and Christians » dans S.A. HARVEY – D.G. HUNTER (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford handbooks Series), New York, Oxford University Press, 2008, p. 169-185.

<sup>124</sup> S.C. 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* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 854-855.

Certains partisans d'une « séparation » tardive tendent alors à prendre en considération cette diversité, notamment par une troisième composante plus méconnue du « judaïsme » ancien, soit le « judaïsme synagogal », ou, selon une reconsidération de S.C. Mimouni, le « judaïsme synagogal et sacerdotal » — de langue et de culture grecques comme de langue et de culture araméennes —, regroupant la majorité des « Juifs » de l'Antiquité et dont la présence est attestée avant et après la destruction du Temple de Jérusalem non seulement en Diaspora, mais également en Palestine<sup>125</sup>. Il semble toutefois certain que cette troisième dimension du « judaïsme » a peu à peu été intégrée, mais pas nécessairement en totalité, dans l'une ou l'autre des deux autres composantes du « judaïsme », soit dans le « judaïsme rabbinique », soit dans le « judaïsme chrétien », et qu'il joua un rôle non négligeable, si ce n'est principal, dans le processus de « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme », car, malgré l'opinion encore trop commune, c'est d'abord et avant tout avec cette dimension du « judaïsme » que les Pères de l'Église ont interagi<sup>126</sup>.

## 2. *La poursuite des relations et des polémiques entre chrétiens et Judéens tout au long de l'Antiquité*

Pour certains spécialistes, tels que A.Y. Reed et A.H. Becker, le fait que les contacts sociaux se soient poursuivis entre les « Juifs » et les « chrétiens » indique que la « séparation » n'a pas véritablement eu lieu, ou plutôt que le processus de

---

<sup>125</sup> Pour un état de la question, voir S.C. 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* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 553-566. C'est autour de cette pluralité que ce sont réunis en 2012 plusieurs spécialistes lors d'un colloque international tenu à l'Institut Roman des Sciences Bibliques de l'Université de Lausanne qui a conduit à la publication de C. CLIVAZ – S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éds.), *Le judaïsme dans tous ses états aux I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles (les Judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins). Actes du colloque de Lausanne, 12-14 décembre 2012* (Judaïsme ancien et origines du christianisme, 5), Turnhout, Brepols, 2015, 460 p.

<sup>126</sup> S.C. MIMOUNI, « Histoire du judaïsme et du christianisme antiques. Quelques remarques épistémologiques et méthodologiques » dans C. CLIVAZ – S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éds.), *Le judaïsme dans tous ses états aux I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles (les Judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins). Actes du colloque de Lausanne, 12-14 décembre 2012* (Judaïsme ancien et origines du christianisme, 5), Turnhout, Brepols, 2015, p. 13-32; S.C. 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* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 553-567 et p. 854-857. Voir également P. LANFRANCHI, « Le judaïsme synagogal », *Religion & Histoire*, 42 (janvier-février, 2012), p. 49-53, et surtout J. COSTA, « Qu'est-ce que le “ judaïsme synagogal ” ? », *Judaïsme ancien/Ancient Judaism*, 3, p. 63-218.



« séparation » n'est pas encore clairement parvenu à son terme au II<sup>e</sup> siècle<sup>127</sup>. Pour les défenseurs de cette perspective, « la notion de contacts continus dans l'Antiquité est déterminante, il devient alors, selon eux, bien plus difficile de délimiter exactement la période de la séparation », car « il est évident que des contacts sociaux se sont poursuivis au-delà de la période durant laquelle la plupart des chercheurs ont situé la séparation, probablement au-delà même du IV<sup>e</sup> siècle, après le règne de Constantin, voire de Théodose I<sup>er</sup>, des premiers conciles œcuméniques et de la christianisation officielle de l'Empire romain ». Encore faudrait-il considérer comme vraisemblable que ces contacts ce soient véritablement interrompus un jour, ce qui est loin d'être évident, comme l'a souligné P. Lafranchi dans un article récent<sup>128</sup>. Cependant, il convient de ne pas confondre « distanciation » et « relations », car, même si une « distanciation » existe, cela ne signifie pas pour autant l'impossibilité de contacts sociaux parfois conflictuels, voire violents, d'autres fois cordiaux, voire amicaux, entre les « chrétiens » et les « Juifs » après qu'une « distanciation » ait plus ou moins été officialisée et reconnue. G.N. Stanton a ainsi souligné qu'« une séparation des chemins ne signifie pas que tous vont exclure des contacts sociaux, longtemps après que les communautés chrétiennes ce soient considérées comme étant tout à fait distinct du judaïsme, les critiques directes et indirectes de la synagogue [à travers la rue] ont continué d'attirer l'attention des chrétiens<sup>129</sup>. » Pour reprendre l'image d'A. Reinhartz, nous pourrions dire que « le fait que les gens ont voyagé sur différentes routes, mais qu'ils se sont arrêtés pour manger un repas à la même ère de restauration, ou on passé par les mêmes

---

<sup>127</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 1-33.

<sup>128</sup> P. LANFRANCHI, « L'image du judaïsme dans les dialogues *adversus Iudaeos* » dans S. MORLET – O. MUNNICH – B. POUDERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013, p. 225-236.

<sup>129</sup> G.N. STANTON, « Aspect of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic », *New Testament Studies*, 31, 3 (1985), p. 377-392 cité par A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway? New Perspectives on the 'Parting of the Ways' Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 288.

villes signifie par définition qu'ils ne se sont pas encore séparés<sup>130</sup>. »

Ainsi, si « une conscience de séparation, même de principe, semble clairement attestée dans les textes de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle (Ignace d'Antioche, Marcion, Justin de Néapolis), clairement également, nous avons de fortes indications d'une persistance d'intimes interactions<sup>131</sup>. » Comme le précise A.Y. Reed et A.H. Becker, « il est possible que les auteurs chrétiens et Juifs aient engagé le débat de la séparation entre le christianisme et le judaïsme tout au long de l'Antiquité tardive et le début du Moyen Âge précisément, car les deux n'étaient pas réellement séparés durant cette période avec un degré aussi précis ou que la finalité fut de rendre chaque tradition inutile à l'auto-définition de l'Autre, ou même de faire de la participation à une option sans attrait ou inconcevable<sup>132</sup>. » Ainsi, « la différence essentielle entre le christianisme et le judaïsme n'a cessé d'être affirmée, réaffirmée et réaffirmée encore par les leaders de l'Église proto-orthodoxe et orthodoxe, et par les lois impériales, permettant ainsi de suggérer que l'incompatibilité entre la voie juive et la voie chrétienne est loin d'être aussi claire dans l'esprit des membres de ces deux voies<sup>133</sup>. » Comme le souligne P. Fredriksen, « les tendances des lois impériales, les éruptions de violence anti-juive (et anti-païenne, anti-hérétique), le ton de plus en plus strident et la répétition obsédante de la rhétorique orthodoxe anti-juive, ces évidences tendent à montrer une autre direction : sur le terrain, les routes ne sont pas séparées, du moins certainement pas aussi rapidement et de manière aussi consistante que tendent à vouloir le montrer les auteurs

---

<sup>130</sup> A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway? New Perspectives on the ' Parting of the Ways ' Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 287.

<sup>131</sup> P. FREDRIKSEN, « What " Parting of the Ways " ? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 61.

<sup>132</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 23.

<sup>133</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 23. Une comparaison peut être faite avec Augustin au IV<sup>e</sup> siècle qui ne cesse, dans son Sermon sur les Calendes de janvier (*Sermon* Dol. 26), qui ne cesse de répéter que les chrétiens doivent adopter des comportements et des agissements cohérents avec leur identité et leur croyance : on ne peut être à la fois chrétien et gentil.

anciens<sup>134</sup>. »

Entre les discours et les réalités vécues semble donc exister certaines négations, contradictions, voire distorsions, comme le montre ces « chrétiens » qui, bien que n'étant pas nécessairement représentatifs de la majorité, continuent d'adopter certaines pratiques « juives » dans les *Didascalies*, qui continuent de fréquenter les synagogues dans les *Homélie*s d'Origène et de Jean Chrysostome (Homélie *adversus Iudaeos*) et même ceux qui se nomment eux-mêmes « Juifs » dans l'œuvre d'Augustin ou de Cyril de Jérusalem pour ne mentionner que quelques exemples. Comme l'a montré une importante étude de J.M. Lieu<sup>135</sup>, il devient alors essentiel de faire la distinction entre : d'une part, une argumentation et une présentation discursive, rhétorique et polémique de la représentation de l'Altérité et d'une « séparation » théorique et désirée entre le « judaïsme » et le « christianisme », et, d'autre part, les réalités vécues et une « séparation » effective en prenant en considération la question soulevée par P. Fredriksen : « quelle relation cette rhétorique a-t-elle avec la réalité sociale<sup>136</sup> ? »

### 3. *L'absence d'autorité tant pour les chrétiens que les Judéens avant le IV<sup>e</sup> siècle et la « déconstruction » des « mythes historiques »*

Les partisans d'une « séparation » tardive tendent également à nuancer le modèle de formation de l'autorité rabbinique en soulignant que « la continuité entre les pharisiens et les rabbins est loin d'aller de soi [...] et que l'autorité rabbinique semble s'être limitée à leurs disciples à l'intérieur de leur mouvement [...] »<sup>137</sup>. Il faudra ainsi,

---

<sup>134</sup> P. FREDRIKSEN, « What “Parting of the Ways” ? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 61. Voir également C. NEMO-PEKELMAN, « Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ? » dans M.-F. BASLEZ (ed.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 139-162.

<sup>135</sup> J.M. LIEU, *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*. Edinburgh, T&T Clack, 1996, 348 p.

<sup>136</sup> P. FREDRIKSEN, « What “Parting of the Ways” ? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 38.

<sup>137</sup> S.C. MIMOUNI, « Sur la question de la séparation entre “jumeaux” et “ennemi” aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècle » dans S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, p. 15.

selon eux, bien du temps à l'autorité rabbinique pour s'imposer sur l'ensemble de la société « juive », tant en Palestine qu'en Diaspora, et pour exclure, du moins pour un temps et partiellement, les différents mouvements « juifs » considérés par elle comme marginaux et parmi lesquels se trouvaient certains mouvements « chrétiens », notamment ceux demeurés très près du milieu synagogaal et qui n'ont pas été nécessairement expulsés aussi rapidement qu'on le croit. Pour D. Boyarin, il est d'ailleurs loin d'être certain que le « judaïsme rabbinique » soit devenu la forme populaire du « judaïsme » antique<sup>138</sup>. R. Bauckham a également souligné le fait que « we do not know how quickly rabbinic Judaism became the overwhelmingly dominant form of non-Christian Judaism »<sup>139</sup>. Ainsi, pour certains spécialistes, il faudra attendre la fin du II<sup>e</sup> ou le début du III<sup>e</sup> siècle pour que les rabbins acquièrent une autorité suffisamment importante pour imposer une certaine uniformisation du « judaïsme » autour de leur mouvement, alors que, pour d'autres, l'affirmation de l'autorité rabbinique ne surviendrait pas avant le IV<sup>e</sup> siècle, voire le VII<sup>e</sup> siècle lors de la conquête arabe<sup>140</sup>. Cette compréhension renouvelée de la diversité historique du « judaïsme » ancien a également obligé à revoir certains présupposés de la recherche, notamment en ce qui concerne le mythique « synode » ou « concile » de Yabneh/Jamnia et l'application de ses décisions à l'ensemble des communautés « juives », et également en ce qui concerne la *Birkat Ha-Minim* qui continue de susciter de nombreux débats entre spécialistes<sup>141</sup>. L'hypothèse d'un « synode » de Jamnia qui aurait clôturé le « canon » des écritures judéennes a été avancée par H. Graetz dans un ouvrage publié en 1871 (*Kohélet, oder der Salomnische Prediger*, Leipzig, C.F. Winter Verlagshandlung, 1871, p. 147-174). Cette hypothèse fut remise en question par J.P. Lewis lors d'une

<sup>138</sup> D. BOYARIN, « “ When the Kingdom Turned to Minut ” : The Christian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion », dans D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity* (Divinations), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 202-225.

<sup>139</sup> R. BAUCKHAM, « The Parting of the Ways: What Happened and Why », *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 47,1 (1993), p. 136.

<sup>140</sup> S.C. MIMOUNI, « Le judaïsme à l'époque de la naissance du christianisme. Quelques remarques et réflexions sur les recherches actuelles », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76, 1 (2010), p. 231-254 ; S.C. 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* (Nouvelle Clío. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 845-847.

<sup>141</sup> S.C. MIMOUNI, « Une prière pharisienne contre les chrétiens d'origine juive : la “ Bénédiction des hérétiques ” », *Religion et Histoire*, 6 (2006), p. 63-67 ; S.C. MIMOUNI, « La “ Birkat Ha-Minim ” : une prière juive contre les judéo-chrétiens », *Revue des Sciences Religieuses*, 71 (1997), p. 275-298 ; J. MARCUS, « Birkat Ha-Minim Revisited », *New Testament Studies*, 55 (2009), p. 523-551 ; S.C. MIMOUNI, *Le judaïsme ancien*, p. 490-491 ; D. BOYARIN, « Once Again Birkat Hamminim Revisited » dans S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'Église et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, p. 91-105.

conférence prononcée à la *New Testament section of the Society of Biblical Literature at Union Theological Seminary* (28 décembre, 1962), conférence qui ne sera finalement publiée que deux ans plus tard<sup>142</sup>. Plus récemment, A. Sundberg a reconnu que l'hypothèse d'un « concile » ou « synode » à Jamnia est désormais morte<sup>143</sup>. Finalement, pour certains de ces chercheurs, « la législation du quatrième siècle et l'institutionnalisation du christianisme “orthodoxe” qui suit Constantin et le Concile de Nicée, [...] ont été identifiées comme un point de non-retour sur le chemin de la séparation<sup>144</sup>. »

Pour résumer, contrairement aux partisans de la première perspective, ceux de la seconde se refusent d'accepter une « séparation » qui aurait affecté simultanément un ensemble diversifié et éloigné de communautés « chrétiennes » et « juives » au II<sup>e</sup> siècle ou antérieurement en considérant que le « christianisme », qui deviendra celui de la « Grande Église », et le « judaïsme rabbinique » ne furent que des tendances minoritaires par comparaison au « judaïsme synagocal », ou au « judaïsme synagocal et sacerdotal » pour reprendre l'expression de S.C. Mimouni, avant que ne s'affirment de manière effective, au cours du III<sup>e</sup> ou IV<sup>e</sup> siècle, leurs autorités respectives sur une majorité des communautés. De plus, pour ces chercheurs, le fait que les contacts sociaux se soient prolongés entre ces communautés et que les polémiques entre elles n'ont eu cesse d'être réitérées constitue des indices évidents que la situation n'est pas aussi claire et tranchée, malgré ce que tente de nous faire croire certains auteurs anciens qui ont tendance à présenter des positions radicalisées et uniformisées. Ainsi, comme le souligne avec justesse T. Nicklas :

it is very important to recognize that Ignatius' voice is only one of many voices mirroring a new kind of relation between groups of followers of Jesus Christ, who gradually not only became known but started to understand themselves as “Christians”, and the different Jewish groups who tried to re-define their identities after the trauma of the destruction of the Second Temple in the year 70 CE. His voice is only one voice speaking from one perspective – the perspective of a

<sup>142</sup> J.P. LEWIS, « What Do We Mean by Jabneh ? », *Journal of Bible and Religion*, 32 (1964), p. 125-132.

<sup>143</sup> A. SUNDBERG, « “ The Old Testament of the Early Church ” Revisited » dans T.J. SIENKEWICZ – J.E. BETTS (eds.), *Festschrift in Honor of Charles Speel*, Monmouth, Monmouth College, 1996 [en ligne], [http://department.monm.edu/classics/speel\\_festschrift/sundbergjr.htm](http://department.monm.edu/classics/speel_festschrift/sundbergjr.htm), page consultée le 2 février 2014. Sur ce débat, voir les remarques de J.P. LEWIS, « Jamnia Revisited » dans L.M. McDONALD – J.A. SANDERS (eds.), *The Canon Debate*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2002, p. 146-162.

<sup>144</sup> A.S. JACOB, « Jews and Christians » dans S.A. HARVEY – D.G. HUNTER (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford handbooks Series), New York, Oxford University Press, 2008, p. 169-170.

member of the developing hierarchy among the so-called “proto-orthodox” Christian groups in Syria and Asia Minor. Already this voice, however, shows us that there must have been different voices, followers of Christ thinking, behaving and living in other ways, people whose own voices are lost to us today, but who are at least mirrored in Ignatius’ polemics<sup>145</sup>.

On constate donc que ces deux perspectives présentent des situations radicalement différentes qui orientent indéniablement la compréhension de l’histoire du « christianisme » et du « judaïsme » anciens tant en amont qu’en aval. Mais les différences ne se limitent pas qu’aux questions de datation de la « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme », elles reposent également sur une divergence importante des terminologies et des catégories utilisées pour désigner et pour analyser, dans l’Antiquité, les groupes ou les mouvements en présence, de même que les réalités et les phénomènes concernés.

### III. LE PROBLÈME DES TERMINOLOGIES ET DES CATÉGORIES : UNE QUESTION DE PERSPECTIVE

En portant notre regard sur le passé, les terminologies et les catégories que nous utilisons ne sont pas neutres et ont des incidences directes et déterminantes sur la manière dont nous abordons les phénomènes, les groupes ou les communautés que nous étudions. C’est pourquoi le problème des terminologies et des catégories suscite de nombreux débats qui sont inlassablement repris encore et encore. Récemment, ces questions ont fait l’objet d’un important forum réunissant divers spécialistes ayant contribué aux débats terminologiques des dernières décennies, montrant à quel point le consensus est loin d’être établi en la matière<sup>146</sup>.

Si la question du *Parting of the Ways* s’est polarisée sur la datation de la « séparation » et sur les causes qui l’ont engendrée, elle s’est également polarisée sur le problème des terminologies et des catégories, un débat complexe qui ne pourra qu’être survolé que trop brièvement pour permettre d’en comprendre tous les tenants et les aboutissants, mais qui mérite tout de même qu’on s’y arrête quelques instants en

---

<sup>145</sup> T. NICKLAS, *Jews and Christians ? Second-Century ‘Christian’ Perspectives on the ‘Parting of the Ways’* (Annual Deichmann Lectures 2013), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 9-10.

<sup>146</sup> T.M. LAW – C. HALTON (eds.), « Jew and Judean. Have Scholars Erased The Jews from Antiquity? A Marginalia Forum on Politics and Historiography in the Translation of Ancient Texts », Marginalia Ioudaios Forum (August 26, 2014), *Marginalia – Los Angeles Review of Book* [en ligne], <http://marginalia.lareviewofbooks.org/jew-judean-forum/>, page consultée le 28 août 2014.

insistant davantage sur la discussion qui repose sur les nouvelles orientations de la recherche actuelle et qui ont suscité une production scientifique abondante.

#### A. Les terminologies et les catégories dominantes dans l'historiographie d'une « séparation » haute

Pour se référer aux phénomènes et aux groupes concernés par la question du *Parting of the Ways*, la majorité des partisans d'une haute « séparation » continue d'employer les terminologies et les catégories qui ont été utilisées depuis XIX<sup>e</sup> siècle et qui reposent sur une relecture christianisante du passé. Ainsi, ils utilisent les catégories « christianisme » et « judaïsme » qu'ils comprennent comme deux « religions » ou deux « systèmes religieux » et les termes « chrétiens » et « Juifs » pour désigner les adeptes de ces deux « religions/systèmes religieux ». Par conséquent, ces chercheurs considèrent que les polémiques qui ont opposé « Juifs » et « chrétiens » et le problème de la « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme » ont consisté en une opposition et une « séparation » entre deux « religions/systèmes religieux », le « christianisme » étant alors considéré comme un mouvement « sectaire », sans nécessairement donner à ce terme une connotation péjorative, à l'intérieur du « judaïsme » et qui s'est progressivement, si ce n'est rapidement, érigé en « religion » avant ou avec la « séparation » d'avec le « judaïsme ». Rejetant cependant la notion de « judaïsme tardif » élaborée par les penseurs du XIX<sup>e</sup> siècle et les stéréotypes qui y sont liés, ils n'en considèrent pas moins qu'après la « séparation », le « christianisme », représenté par le courant « pagano-chrétien », et le « judaïsme », représenté comme par le courant « rabbinique », constituent deux « religions/systèmes religieux » qui ont certes partagé une origine commune, mais qui appartiennent désormais à des entités totalement différentes et distinctes n'entretenant que des liens polémiques entre eux. Pour tenter d'exprimer la diversité des mouvements « chrétiens » et « juifs », principalement avant la « séparation », soit entre le I<sup>er</sup> et la fin du II<sup>e</sup> siècle, certains n'hésiteront pas à parler de « christianismes » et de « judaïsmes » au pluriel ou à considérer qu'après la « séparation », les mouvements « marginaux » n'auront qu'une

influence limitée et seront progressivement exclus ou intégrés par les deux tendances principales<sup>147</sup>.

## B. Les terminologies et les catégories dominantes dans l'historiographie d'une « séparation » tardive

La perspective adoptée par les partisans d'une « séparation » plus tardive est plus complexe. Si certains continuent à utiliser les terminologies et les catégories mentionnées plus haut, des terminologies et des catégories nouvelles sont adoptées par les principaux acteurs du débat actuel sur la question du *Parting of the Ways*. Ils adoptent également une approche double et complémentaire : une approche du type « – *emic* » et une approche de type « - *etic* ». En tentant de retourner aux terminologies et aux catégories qui étaient celles de l'Antiquité, ces penseurs vont alors faire opposer deux conceptions, celle de « religion » à celle d'« ethnicité », voire de « race » ou de « Nation », alléguant que la première est, du moins dans la compréhension que nous en avons actuellement, une notion qui fut élaborée au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>148</sup> et que la seconde correspond davantage aux réalités et aux « identités » antiques qui ne s'exprimaient que dans les cadres de l'ethnicité ou de la cité<sup>149</sup>. Il ne faut cependant pas oublier, comme l'ont fait remarquer plusieurs chercheurs, que les catégories « religion » et « ethnicité » sont tous deux des concepts modernes qui n'appartiennent ni l'un, ni l'autre

---

<sup>147</sup> Voir, par exemple, F. BLANCHETIÈRE, « Judaïsmes et christianismes. Continuité par-delà les ruptures », *Ktéma*, 10 (1985), p. 37-42; G. ALBERIGO, « Le christianisme un et pluriel. L'Église et les Églises : les grandes étapes de l'éloignement et du rapprochement » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 203-227.

<sup>148</sup> Pour une discussion sur le concept de religion, voir J.Z. SMITH, « Religion, Religions, Religious », dans M.C. TAYLOR (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 269-284. Voir également M.L. SATLOW, « Defining Judaism: Accounting for “ Religions ” in the Study of Religion », *Journal of the American Academy of Religion*, 74, 4 (2006), p. 837-860.

<sup>149</sup> Pour une discussion récente sur ces notions et leur application dans l'Antiquité, voir S. SCHWARTZ, « How Many Judaisme Were There. A Critique of Neusner and Smith on Definition and Mason and Boyarin on Categorization », *Journal of Ancient Judaism*, 2, 2, (2001), p. 208-238; M. HIMMELFARB, « Judaism in Antiquity : Ethno-Religion or National Identity », *Jewish Quarterly Review*, 99, 1 (Winter 2009), p. 65-73 ; M.H. WILLIAM, « No More Clever Titles : Observations on Some Recent Studies of Jewish-Christian Relations in the Roman World », *Jewish Quarterly Review*, 99, 1 (Winter, 2009), p. 37-55; D.M. MILLERS, « The Meaning of *Ioudaios* and its Relationship to Other Group Labels in Ancient 'Judaism' », *Currents in Biblical Research*, 9, 1 (October, 2010), p. 98-126; D.M. MILLERS, « Ethnicity Comes of Age: An Overview of Twentieth-Century Terms for *Ioudaios* », *Currents in Biblical Research*, 10, 2 (February, 2012), p. 293-311 ; D.M. MILLERS, « Ethnicity, Religion and the Meaning of *Ioudaios* in Ancient 'Judaism' », *Currents in Biblical Research*, 12, 2 (February, 2014), p. 216-265.



véritablement à l'Antiquité, bien que, selon nous, le concept d'ethnicité est peut-être celui qui se rapproche le plus des réalités antiques<sup>150</sup>.

#### IV. LA QUESTION DU *PARTING OF THE WAYS*, UN DÉBAT INSOLUBLE?

Ce rapide survol historiographique sur la question du *Parting of the Ways* qui aurait mérité bien des nuances pour permettre de comprendre l'étendu et la complexité du débat actuel, montre cependant que les débats sont actuellement polarisés en deux positions irréconciliables qui adoptent non seulement des paradigmes et des métaphores différents pour exprimer la « séparation » entre le « christianisme » et le « judaïsme », mais également des arguments de preuve, des terminologies et des catégories divergentes qui les orientent vers des perceptions du passé totalement opposées l'une de l'autre. Or, comme le mentionne A. Reinhart, « ce n'est ni en focalisant uniquement que sur des systèmes religieux, ni en mettant l'emphase que sur des contacts sociaux qui nous aidera lorsque viendra le temps d'interpréter des textes spécifiques et de tenter de déterminer cette réalité historique qui doit les souligner<sup>151</sup>. » De même, soulignent A.Y. Reed et A.H. Becker, « il est peut-être moins profitable de débattre du moment exact de la partition que de la question de notre adhérence à un modèle qui promet de rechercher un seul "tournant" qui aurait conduit à un changement global pour toutes les variétés de judaïsme et de christianisme, dans toutes les communautés et tous les lieux<sup>152</sup> ». Le travail de l'historien n'est d'ailleurs pas d'adhérer à un système, peu importe lequel, mais de constamment les questionner et les remettre en question. Ainsi, comme le rappelle F. Vouga, « toute présentation d'ensemble de l'histoire des rapports entre le christianisme primitif et la Synagogue et sur leur séparation suppose une généralisation illégitime des informations extrêmement maigres dont nous

---

<sup>150</sup> S. MASON, « Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History », *Journal for the Study of Judaism*, 38 (2007), p. 457-512.

<sup>151</sup> A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway ? New Perspectives on the ' Parting of the Ways ' Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 291.

<sup>152</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 65-85 ; S. MASON, « Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism : Problems of Categorization in Ancient History », *Journal for the Study of Judaism*, 38 (2007), p. 23.

disposons<sup>153</sup> ». Ce qui montre bien, comme le disait P. Veyne, que « la connaissance historique est taillée sur le patron de documents mutilés<sup>154</sup>. » Poser la question de la « croisée des chemins » dépend alors des évidences que les historiens prennent ou non en considération<sup>155</sup>, mais également des terminologies et des catégories utilisées pour aborder ce phénomène historiquement complexe.

Cependant, il convient malgré tout de replacer le débat dans la réalité antique où les identités étaient définies par appartenance soit à une cité, soit à une ethnicité, et que c'est à ces niveaux que les « religions » trouvaient leurs expressions et leurs pratiques. Par conséquent, poser la question du *Parting of the Ways*, ce n'est pas poser la question de comment deux « religions » se sont distinguées puis séparées, mais plutôt celle du processus par lequel un mouvement composé de plusieurs courants qui a pris naissance à l'intérieur d'une ethnicité et en vint à se « distinguer » et à se « différencier » de son milieu d'origine pour s'élever au rang de « religion », une catégorie nouvelle qui n'existait pas en soi dans l'Antiquité avant que les chrétiens ne l'élaborent, puis ne l'imposent comme nouvelle forme d'adhérence et d'appartenance. Par ailleurs, il n'est pas essentiel de regarder le problème du *Parting of the Ways* de manière équivalente pour les deux groupes ou communautés concernés par ce conflit. En effet, si les « chrétiens » et le « christianisme » se cherchent une identité qu'ils tentent d'établir de manière de manière à se distinguer et à se différencier du « judaïsme », les « Juifs / Judéens » et le « judaïsme » ont, pour leur part, déjà leur identité qu'ils n'ont eu que partiellement besoin de redéfinir.

Finalement, il convient peut-être de cesser d'aborder les phénomènes humains, qui sont éminemment complexes, par des catégories trop fermées, voire dogmatiques, pour le faire à partir de catégories plus ouvertes et plus fluides. Une telle tentative a été

---

<sup>153</sup> F. VOUGA, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats* (Le monde de la Bible, 35), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 149.

<sup>154</sup> P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire : suivi de Foucault révolutionne l'histoire* (Points – Histoire, 40), Paris, Seuil, 1979, p. 26.

<sup>155</sup> P. FREDRIKSEN, « What “Parting of the Ways” ? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 61.

avancée, d'abord par J.Z. Smith<sup>156</sup>, puis par M.L. Satlow<sup>157</sup>. Ceux-ci ont tenté, en s'opposant aux conceptions essentialistes et aux définitions *monotheistic* des religions, d'aborder les phénomènes religieux à partir d'une conception *polythetic*, c'est-à-dire un modèle de catégories plus ouvertes qui permettrait de prendre en considération, non pas l'essence ou une définition trop rigide d'une religion afin de classer de manière claire les mouvements à l'intérieur de l'une ou l'autre religion, mais plutôt une définition qui prendrait en considération la diversité des mouvements à l'intérieur d'une religion à partir d'une « carte » de caractéristiques qui sont partagées, partiellement ou en totalité, par les membres d'un groupe. Pour M.L. Satlow, « this "polythetic" model accounts for a wide diversity of actual religious manifestations while at the same time requiring the development of the basic map of characteristics that underlie a single "religion." "We need to map the variety of Judaism, each of which appears as a shifting cluster of characteristics which vary over time" (Smith 1982:18)<sup>158</sup>. » Ainsi, conclut M.L. Satlow l'approche *polythetic* de J.Z. Smith « is an analytical model that helps to account for a diverse group of religious communities that each sees itself as constituting a single Israel<sup>159</sup>. » Cependant, il convient d'abord et avant tout de s'intéresser à la manière dont les différents groupes s'auto-définissent et définissent l'Autre, se perçoivent et se représentent, de même qu'à la manière dont ils interagissent entre eux, car c'est à partir de leurs définitions et de leurs interactions, qui résistent plus souvent qu'à leur tour à nos définitions et à nos critères modernes, que l'on doit véritablement travailler. En terminant, mentionnons, à titre d'exemple, les Juifs messianiques contemporains qui résistent à toute forme de classification trop rigide :

Généralement baptisés, ils ne se considèrent pas comme « chrétiens » et refusent les connotations identitaires et historiques de ce terme, à savoir un lien institutionnel avec des Églises longtemps judéophobes. Ils ne veulent pas non plus être appelés « convertis », notion impliquant une sorte d'apostasie du judaïsme. Se disant « *tout à fait juifs* », ils affirment au contraire leur appartenance et leur fidélité au peuple d'Israël. « *Croyants en*

---

<sup>156</sup> J.Z. SMITH, « Religion, Religions, Religious », dans M.C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 269-284. Voir également M.L. SATLOW, « Defining Judaism : Accounting for " Religions " in the Study of Religion », *Journal of the American Academy of Religion*, 74, 4 (2006), p. 837-860.

<sup>157</sup> M.L. SATLOW, « Defining Judaism: Accounting for " Religions " in the Study of Religion », *Journal of the American Academy of Religion*, 74, 4 (2006), p. 837-860.

<sup>158</sup> M.L. SATLOW, « Defining Judaism: Accounting for " Religions " in the Study of Religion », *Journal of the American Academy of Religion*, 74, 4 (2006), p. 845.

<sup>159</sup> M.L. SATLOW, « Defining Judaism: Accounting for " Religions " in the Study of Religion », *Journal of the American Academy of Religion*, 74, 4 (2006), p. 846. Sur la question du *Verus Israel*, voir Annexe I.

*Yeshoua Maschia ben David* » comme ils se définissent eux-mêmes, ils se disent donc « *messianiques* »<sup>160</sup>.

Comment devons-nous alors classer les membres de cette communauté qui appartiennent à la fois au christianisme dans ses croyances, mais au judaïsme dans son appartenance? L'enquête du PEW (2013) montre que 60 % des Juifs américains considèrent qu'on ne peut être Juif si l'on croit en Jésus, alors que 34 % considèrent qu'il est possible d'être à la fois Juif et de croire en Jésus. Cette complexité devait également être le cas pour de nombreuses communautés « juives » et « chrétiennes » dans l'Antiquité. Par conséquent, aborder la question du *Parting of the Ways* de manière unilatérale et globale est certes faciliter le travail de l'historien, mais ne correspond en rien aux réalités que nous tentons d'étudier et qui surtout ne fonctionnent pas sur un modèle binaire permettant de catégoriser aussi facilement, à partir d'un nombre restreint d'éléments, les communautés dans un groupe ou un autre. N'oublions pas, finalement, que « quand des systèmes religieux se rompent, ce ne sont pas seulement, ou même principalement, les idées et les croyances qui sont déchirées en morceaux, mais, plus directement, les gens et les communautés<sup>161</sup> ».

---

<sup>160</sup> R. COLLU, « Ces Juifs qui prient le Christ », *Le monde des religions*, Hors-série, 22 (2014), p. 17.

<sup>161</sup> A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway? New Perspectives on the 'Parting of the Ways' Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 286.

**V. CONCLUSION. NI « RUPTURE », NI « SÉPARATION » : LE PROCESSUS  
D'AUTONOMISATION DU « CHRISTIANISME »**

Au terme de ce survol historiographique, méthodologique, terminologique et épistémologique sur la question du *Parting of the Ways* qui a montré l'impasse d'une réponse simplificatrice qui embrasserait une pluralité de milieux, de courants et de contextes, est-il possible de proposer une nouvelle hypothèse moins restrictive qui permettrait de dépasser ces débats insolubles? À notre avis, au lieu de poursuivre sur la voie du *Parting of the Ways*, il conviendrait plutôt de considérer celle du processus d'autonomisation par rapport à son milieu d'origine, le « judaïsme », qui a progressivement permis aux chrétiens de constituer un groupe, lui-même composé de divers courants ou sous-groupes, autonome et distinct sur la base de croyances, de rites, de pratiques, de comportements, de normes, de valeurs, de lieux, de structures, d'institutions spécifiques, etc., mais sans rompre totalement les liens avec le monde dans lequel s'est élaboré son mythe fondateur et sans lequel sa cohérence en tant que groupe n'aurait plus de sens. Comme l'a montré J.-F. Bayart, chaque groupe qui construit son identité ressent le besoin de créer des fictions historiques servant à affirmer leur continuité avec son origine et à occulter les changements et revirements à travers le temps<sup>162</sup>. C'est ce besoin de continuité qui permet au groupe d'assurer son unité en lui évitant une « identité éclatée, multiple et insaisissable ». Unité et continuité sont donc des éléments indissociables qui assurent la cohérence identitaire d'un groupe<sup>163</sup>. Ce besoin de continuité s'est fait ressentir avec force au cours des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles alors que le groupe chrétien recrutait de plus en plus ses adeptes en dehors du réseau du « judaïsme synagogaal et sacerdotal » et affirmait son autonomisation par rapport à son milieu d'origine.

Le processus d'autonomisation du christianisme repose en premier lieu sur une prise de conscience collective de la part de ceux qui croient en Jésus. Ces derniers ont très rapidement eu le sentiment de former une entité, un groupe au sein de leur environnement. Peu importe la diversité des formes et des désignations qu'elle a pu recouvrir selon les courants et les tendances qui animaient alors ce groupe, cette prise de

---

<sup>162</sup> J.-F. BAYART, *L'illusion identitaire* (L'espace politique), Paris, Fayard, 1996, 306 p.

<sup>163</sup> P. MOESSINGER, *Le jeu de l'identité* (Le sociologue), Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 95-96.

conscience est survenue dès le I<sup>er</sup> siècle comme cela peut se constater dans la majorité des sources néotestamentaires qui exploitent, selon des modalités diverses, la comparaison entre le « Nous » – ceux qui croient en Jésus – et le « Eux » – ceux qui ne croient pas en Jésus – à travers une rhétorique de l’altérité qui a d’abord concerné les Judéens, mais qui a également concerné, avant la fin du I<sup>er</sup> siècle, les non Judéens<sup>164</sup>. Pour décrire cette conscience groupale, les premiers auteurs chrétiens ont eu recours à différentes auto-désignations et catégories collectives puisées dans le vocabulaire symbolique de leur milieu d’origine comme le montre bien ce passage de la *Première Épître de Pierre* : « vous, vous êtes la race élue, la communauté sacerdotale du roi, la nation sainte, le peuple que Dieu s’est acquis<sup>165</sup>. »

Pour reprendre la métaphore familiale, cette prise de conscience groupale, qui engendre la négociation d’une distinction entre le « Nous » et le « Eux », ne se situe pas hors du milieu familial d’origine, mais en confrontation avec les autres éléments, les autres membres, de ce même environnement familial. En d’autres termes, à l’origine, on se situe à l’intérieur d’une volonté de distinction de la part d’un courant judéen – ceux qui croient en Jésus – par rapport aux autres courants judéens – ceux qui ne croient pas en Jésus à l’intérieur d’une grande famille judéenne. Au I<sup>er</sup> siècle, les divers courants chrétiens apparaissent ainsi comme un sous-groupe aux formes et tendances multiples à l’intérieur d’un groupe plus large, un membre au sein d’une famille nombreuse.

Dans un tel contexte, il ne peut être question de « rupture » ou de « séparation », car « les sous-groupes négocient leur distinction, mais dans l’appartenance au groupe, de manière à ce que celle-ci ne soit pas mise en cause et inversement. Ce groupe demeure tant qu’il opère cette formation dialectique un – multiple, même – autre, dans laquelle la différence est “ domestiquée ” au sens propre : elle fait partie de la “ maison ”<sup>166</sup>. » Cependant, cette négociation ne s’est pas fait sans heurts, chaque courant à l’intérieur du « judaïsme » réclamant pour soi le vocabulaire, les catégories et les désignations symboliques afin d’affirmer sa légitimité par rapport aux autres courants familiaux. On retrouve le même procédé de distinction, de réappropriation et

---

<sup>164</sup> Sur la rhétorique de l’altérité dans l’Antiquité, voir F. HARTOG, *Le miroir d’Hérodote. Essai sur la représentation de l’autre* (Bibliothèque des histoires), Paris, Gallimard, 1980, p. 237-238.

<sup>165</sup> 1 P 2,9.

<sup>166</sup> C. CAMILLERI, « La communication dans la perspective interculturelle » dans C. CAMILLERI et M. COHEN-EMERIQUE (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l’interculturel* (Espaces interculturels), Paris, L’Harmattan, c1989, p. 370.

de légitimation en ce qui concerne le courant judéen de Qumrân, comme nous le verrons dans la section consacrée à la question du *Verus Israël*, qui n'a jamais renié son appartenance à la « maison d'Israël » ou au « peuple élu » tout en affirmant son caractère distinct par rapport aux autres courants judéens de son époque.

Ce sentiment de former un groupe de la part de ceux qui croient en Jésus a également été très rapidement perçu par l'altérité, comme cela se constate, entre autres, dans les *Actes des apôtres*, notamment dans l'usage par l'Autre, tant des Judéens que des autorités romaines, des désignations collectives telles que « Nazoréens », « chrétiens », ou « ἀἰρεσις ». De plus, la condamnation des chrétiens lors de l'incendie de Rome en 64, de même que les procès contre les chrétiens en Bithynie-Pont au début de II<sup>e</sup> siècle montrent clairement que la collectivité chrétienne a été très tôt reconnue en tant que groupe, peu importe la nature qu'on lui attribuait, qui ne pouvait, dans son ensemble, être confondu avec les autres groupes de l'Empire romain, même si dans certaines situations des courants chrétiens pouvaient encore être confondus avec les groupes judéens. Nous y reviendrons dans la section consacrée à la perception de l'Autre. Ainsi, tous les indices pointent vers un sentiment de conscience de groupe de la part des chrétiens dès le I<sup>er</sup> siècle et vers la reconnaissance de ce sentiment par l'altérité à la même époque.

Cette conscience de former un groupe va progressivement conduire à une volonté non plus de distinction, mais de différenciation, un processus qui contribue à l'éloignement du groupe par rapport à son milieu d'origine et qui est alimenté par les croyances auxquels ses membres adhèrent<sup>167</sup>. Cette volonté de différenciation s'est mise en place dès le I<sup>er</sup> siècle et a continué de s'accroître au cours des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, mais toujours en tension avec la volonté de préserver, de manière réelle ou symbolique, les liens avec les origines et parfois avec les autres membres du milieu familial. C'est durant cette phase de différenciation que les polémiques internes au « judaïsme » ont été les plus vives, car elles concernaient, entre autres, les « piliers identitaires du judaïsme » mentionnés par J.D.G. Dunn (le monothéisme, l'élection, la Torah, et le Temple), mais également un besoin de légitimation. Cette volonté de différenciation a progressivement

---

<sup>167</sup> D. BAR-TAL, « Croyances, idéologie et construction du groupe » dans J.-C. DESCHAMPS *et al.* (dir.), *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes* (Vie sociale, 15), Saint-Martin-d'Hères, Presses Universitaires de Grenoble, 1999, p. 45.

conduit à un éloignement par rapport aux normes et pratiques majoritaires au sein du milieu familial d'origine, ou du moins de celles des membres les plus influents, avec lequel ont néanmoins été préservés des liens de filiation et des contacts plus ou moins étroits. Parallèlement, le groupe a poursuivi en-dehors du cercle familial son expansion qui s'est amorcée dès le I<sup>er</sup> siècle, introduisant toujours plus en son sein des membres qui n'entretenaient que des liens ténus, si ce n'est inexistant, avec son milieu d'origine, ce qui a indéniablement contribué à sa différenciation, car plus un groupe se répand en dehors de son environnement d'origine et plus il est en contact avec un autre milieu, plus sa volonté de différenciation est affirmée. Par conséquent, la composition, l'idéologie et les croyances des courants qui composent le groupe chrétien ont déterminé la nature, l'intensité et la proximité des liens entretenus avec le milieu d'origine du « christianisme ». Toutefois, la diversité des courants dans le groupe chrétien a aussi favorisé les polémiques internes, chaque courant cherchant à se différencier les uns des autres reproduisant, comme une mise en abîme, leur propre processus d'autonomisation.

À cela s'ajoute une mise en place progressive de pratiques, de rites, de structures ministérielles et ecclésiales qui ont contribué à affirmer de manière de plus en plus claire cette différenciation. Cela permet de comprendre l'importance du rôle joué par les Pères de l'Église durant cette phase de différenciation. C'est dans cette perspective qu'il convient de comprendre l'ensemble des œuvres apologétiques et *adversus Iudaeos* qui fleurissent au cours du II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle de même que l'utilisation du terme « *Χριστιανισμός* » par Ignace d'Antioche qui renvoie, nous l'avons vu, à une « séparation » entre deux groupes, mais à une différenciation entre deux « ways of life ».

Cette volonté différenciation a progressivement conduit à l'autonomisation du « christianisme » par rapport au « judaïsme », comme le membre d'une famille qui désire poursuivre sa vie de manière autonome à l'extérieur du milieu qui l'a vu naître, sans nécessairement rompre de manière définitive toutes relations, réelles ou symboliques, avec ce dernier. Cela a contribué à l'affirmation, plus mythologique que réelle, de l'unité et de l'unicité du groupe chrétien, non seulement par rapport à son milieu d'origine, mais également par rapport au milieu dans lequel celui-ci s'est développé, soit l'Empire romain.



Aborder la question du *Parting of the Ways* en tant que processus d'autonomisation permet d'éviter les notions de « rupture » ou de « séparation » qui s'avèrent inadéquates pour décrire le phénomène qui a permis au groupe chrétien d'exister en tant que collectivité distincte. Cette hypothèse permet d'envisager un processus lent et graduel qui a conduit à l'indépendance et à l'affranchissement du groupe chrétien par rapport au milieu et au système de signification dans lequel il s'est formé et a effectué ses premiers pas. Il permet également d'éviter de chercher un événement, une date, un écrit, un auteur ou une autorité qui aurait déterminé ou scellé de manière claire et unilatérale une quelconque forme brutale et drastique de « rupture » ou de « séparation » entre le groupe chrétien – et l'ensemble des courants qui le compose – et son milieu familial d'origine. Ce processus d'autonomisation apparaît plutôt comme une prise de conscience de la part du groupe chrétien de sa faculté de se déterminer par soi-même, de choisir, d'agir librement du point de vue moral, intellectuel, social et religieux. C'est en ce sens qu'il convient de parler de l'émergence d'une « conscience identitaire chrétienne ».

Cela ne s'est pas produit de manière spontanée, ni au lendemain de la première ou de la seconde révolte judéenne, mais à travers une maturation réflexive du groupe chrétien sur lui-même et sur sa place dans le monde qui s'est échelonnée sur une longue période de temps, comme un enfant qui grandit et qui prend progressivement conscience de son individualité et cherche à revendiquer son autonomie et à s'affranchir de son milieu d'origine. Cette maturation du groupe chrétien, qui a varié selon les courants et les tendances qui le composaient, a été influencée par de nombreux événements et personnalités de même que par de multiples rencontres, conflits, polémiques et débats internes et externes. C'est la combinaison et la convergence de l'ensemble de ces facteurs irréductibles qui a conduit à l'autonomisation du groupe chrétien. À notre avis, cette prise de conscience d'une autonomie groupale chrétienne doit, d'une manière large, être située entre le début du II<sup>e</sup> et la fin du III<sup>e</sup> siècle. C'est durant cette période que les auteurs chrétiens ont le plus revendiqué leur « conscience identitaire » à travers tout une série de potentialités discursives d'appartenance identitaire. L'institutionnalisation du christianisme au IV<sup>e</sup> siècle n'a fait qu'entériner une prise de conscience déjà concrétisée antérieurement.

## **PARTIE II**

## **CHAPITRE V**

### **LE « JUDAÏSME » ET LES COMMUNAUTÉS JUDÉENNES À LA PÉRIODE ROMAINE (I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> SIÈCLES) : CONTEXTE, HISTOIRE, STATUT ET MARQUEURS IDENTITAIRES**

Pour comprendre comment les premiers chrétiens ont compris élaborer leur identité en tant que groupe, il est essentiel de saisir dans quel contexte politique, social et religieux les premières communautés se sont formées. Dans un premier temps, nous aborderons le cadre politique qui a conduit à la domination romaine de la Palestine et à la création de la province de Judée. Dans un second temps, nous nous intéresserons à la pluralité qui caractérise le « judaïsme » de la période du Second Temple, puis, dans un troisième et dernier temps, nous aborderons la question des particularismes religieux et du statut des Judéens durant cette période.

#### **I. LA JUDÉE ET LES JUDÉENS À L'ÉPOQUE ROMAINE**

##### **A. Les cadres politiques**

Pour comprendre dans quel contexte social, politique et religieux le mouvement des disciples de Jésus a pris naissance, il convient de revenir à l'époque où l'autorité romaine a affirmé son pouvoir en Orient, notamment en Palestine. Sans pouvoir reprendre dans l'ensemble des éléments historiques qui ont conduit à la domination romaine sur cette région, nous nous contenterons de donner quelques repères permettant de comprendre le contexte dans lequel ont évolué les premières communautés chrétiennes. Cela oblige, cependant, à remonter à la période asmonéenne, car plusieurs des conflits qui existent encore au I<sup>er</sup> siècle de notre ère trouvent leurs racines à cette époque.

## 1. L'affirmation de l'autorité romaine en Orient et la fin de la dynastie asmonéenne

Entre le début du I<sup>er</sup> siècle av. notre ère et la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, la Palestine, aux prises depuis plusieurs décennies avec des tensions récurrentes au sein de la dynastie asmonéenne qui ont occasionné une instabilité constante depuis la fin de la domination séleucide, a ressenti de plus en plus le poids de l'affirmation de l'impérialisme romain en l'Orient qui a finalement conduit à la transformation de la Judée en province romaine. Cette domination romaine du territoire palestinien a été l'un des facteurs qui ont conduit à la Première révolte judéenne qui s'est conclue par la destruction du Second Temple de Jérusalem par Titus et par la transformation de la Judée en province romaine<sup>1</sup>. Les causes historiques qui ont conduit à cette domination romaine en Palestine ne peuvent toutefois se comprendre qu'en étant replacées dans un contexte élargi remontant quelques années avant la création de la province de Judée.

Avant de s'intéresser à l'affirmation de la domination romaine en Orient, arrêtons-nous sur l'appellation « Palestine » pour désigner cette aire géographique qui pose un certain nombre de problèmes, notamment parce qu'elle recouvre une réalité territoriale dont les limites n'ont cessé de se modifier et qu'elle s'avère à la fois vague et tardive. Les Anciens de langue grecque et latine ont d'abord désigné par « Palestine » la zone côtière qui formait le pays des Philistins et la Judée, le pays des Judéens, soit la région aux alentours de Jérusalem. Cette appellation a fini par s'élargir pour désigner un espace

---

<sup>1</sup> Pour une présentation plus exhaustive du contexte historique, voir particulièrement A. PAUL, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus: histoire politique* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 1), Paris, Desclée, 1981, p. 19-57; T. MOMMSEN, « La Judée et les Juifs » dans T. MOMMSEN, *Histoire romaine. Livre VI. Les provinces sous l'Empire*, trad. de l'allemand par R. CAGNAT et J. TOUTAIN, éd. présentée et établie par C. NICOLET, Paris, Robert Laffont, c1985, p. 840-886; C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël. Tome III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 165-245; P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoine. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 83-155; F. MANNS, *Le Judaïsme. Milieu et mémoire du Nouveau Testament* (Analecta. Studium Biblicum Franciscanum, 36), Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1992, p. 25-48; P. VIDAL-NAQUET, « Les Juifs entre l'État et l'Apocalypse » dans C. NICOLET (dir.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen. Tome II. Genèse d'un empire* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 846-882; E.-M. LAPERROUSAZ, « Palestine » dans F. ARMENGAUD – R. GOESTSCHEL – M. GAREL (dir.), *Dictionnaire du judaïsme* (Encyclopædia universalis), préf. de C. BALADIER, Paris, Albin Michel, 1998, p. 557-573; M.-F. BASLEZ, « Le cadre politique et les contextes culturels » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine – perspectives – index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 283-320.

territorial plus vaste, recouvrant différentes régions qui possédaient des caractéristiques particulières, tant du point de vue géographique et climatique, que de celui de la densité urbaine, de la production, des modes de vie et des cultures. Les Judéens vont plutôt désigner leur territoire comme l'*Eretz Israel*, la Terre d'Israël. Toutefois, par commodité et pour faciliter la désignation de cet ensemble, nous désignerons par « Palestine » les différents territoires qui ont fini par devenir les « terres judéennes » et qui ont été réunis d'abord sous l'autorité asmonéenne puis sous l'autorité d'Hérode le Grand. Ce territoire comprenait, notamment, les régions de Judée, de Galilée, de Pérée, de Samarie, d'Idumée et de la Décapole. Lorsque nous parlerons de la Judée, nous ferons référence à cette région spécifique<sup>2</sup>.

Après avoir connu une longue période de domination séleucide, les Judéens de Palestine se sont révoltés sous le commandement de Matthatias et de ses fils, ce qui a permis l'instauration d'une période d'autonomie politique qui a perduré jusqu'à la chute de la dynastie asmonéenne causée par des luttes fratricides incessantes. C'est durant cette période que Judas, puis Jonathan et Jean Hyrkan ont établi des relations diplomatiques avec Rome permettant à l'*ethnos* judéen d'être reconnu comme *populus amicus et socius populi romani*. Toutefois, les bonnes relations que l'*ethnos* judéen entretenait avec Rome se sont transformées sous le règne d'Alexandre Jannée et d'Aristobule II en raison de leurs liens avec la piraterie et avec Mithridate, roi du Pont. La chute de la dynastie asmonéenne et la transformation des relations entre Rome et

---

<sup>2</sup> Sur cette question, voir P. DE MIROSCHEJJI – J. BRIEND, « Palestine » dans J. LECLANT (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité* (Quadrige), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 1621-1622; J.-S. ANTOON SCHOORS, « Palestine » dans P.-M. BOGEART et al. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, éd. revue, Iris diffusion inc., Montréal, 1987, p. 952-955; T. RAJAK, « Judea » dans S. HORNBLLOWER – A. SPAWFORTH (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 3<sup>e</sup> ed., New York, Oxford University Press, 2003, p. 799; S.C. MIMOUNI, « Introductions politiques et religieuses » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clío. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 22; J.-P. LÉMONON, « Une partie de l'Empire. Royaumes alliés et province romaine de Judée » dans H. COUSIN (dir.), *Le monde où vivait Jésus* (Dictionnaire), Paris, Cerf, 1998, p. 77-84.

l'*ethnos* judéen sont donc à situer à l'intérieur des conflits politiques plus larges qui ont secoué l'Orient au I<sup>er</sup> siècle av. notre ère<sup>3</sup>.

À cette époque, Pompée a conquis plusieurs territoires orientaux<sup>4</sup>. Soumettant la Syrie en 64 av. notre ère, il en a profité pour transformer la Judée, aux prises avec des conflits dynastiques et familiaux, en État client de Rome, car « dans le nouvel échiquier international, la dynastie asmonéenne [n'était] plus un atout pour les Romains. Elle [était] au contraire une menace pour la stabilité de la région, car les conflits dynastiques et politiques [faisaient] de la Judée la proie désignée des royaumes avoisinants<sup>5</sup>. » Alors que la crise intestinale opposait Hyrkan II et son conseiller Antipater, stratège d'Idumée, à Aristobule II, une triple délégation judéenne a demandé audience à Pompée pour lui

---

<sup>3</sup> Sur la domination séleucide et les relations entre les Judéens et les Séleucides durant cette période, voir M. DELCOR, *Religion d'Israël et Proche Orient ancien. Des Phéniciens aux Esséniens*. Leiden, Brill, 1976, p. 257-261; E. BICKERMAN, « Une question d'authenticité: les privilèges juifs » dans E. BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian History* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentum, Bd. 9), Vol. II, Leyden, E.J. Brill, 1980, p. 33-34; E. WILL – C. ORRIEUX, *Ioudaïsmos–Hellénismos : essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1986, p. 98-100; C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes, 6), Tome I, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 150-155; L.L. GRABBE, *Judaism from Cyrus to Hadrian*. Vol. I. *The Persian and Greek Periods*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, 360 p.; P. CABANES, *Le monde hellénistique de la mort d'Alexandre à la paix d'Apamée 323-188* (Points. Histoire, H215), Paris, Seuil, 1995, 276 p.; J.-L. FERRAY, « Rome, les Balkans, la Grèce au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. » dans C. NICOLET (dir.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen*. Tome II. *Genèse d'un empire* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 744-749; D. GERA, *Judaea and the Mediterranean Politics 219 to 161 B.C.E.* (Brill's Series in Jewish Studies, 8), Leiden, Brill, 1998, 362 p.; E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique 323-30 av. J.-C.* Tome II. *Des avènements d'Antiochos III et de Philippe V à la fin des Lagides* (Points Histoire, H327), préf. de P. CABANES, Paris, Seuil, 2003, 960 p.; J. MA, *Antiochos III et les cités de l'Asie Mineure occidentale* (Histoire », 63), Paris, Belles Lettres, 2004, 470 p.; F. SCHMIDT, « L'espace sacrificiel dans le judaïsme du Second Temple » dans S. GEORGOUDI – R.K. PIETTRE – F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 177-196; M.-F. BASLEZ, « L'histoire, le pouvoir et l'autre » dans M.-F. BASLEZ, *Bible et histoire : judaïsme, hellénisme, christianisme* (Folio. Histoire, 121), Paris, Gallimard, 2005 (1998), p. 101-103.

<sup>4</sup> Sur la conquête de l'Orient, voir J.-M. BERTRAND, « Rome et la Méditerranée orientale au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. » dans C. NICOLET (dir.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen*. Tome II. *Genèse d'un empire* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p.788-845 en particulier sur l'intervention de Pompée, p. 811-817; M. LE GLAY, *Rome*. Tome I. *Grandeur et déclin de la République* (Tempus), Paris, Perrin, 2005, p. 310-314 ; C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël*. Tome III. *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 160-171. Sur l'affaiblissement de Rhodes au profit de Délos, P. PETIT, *La civilisation hellénistique* (Que sais-je ?, 1028), 3<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 81-94. Sur la relation entre la dynastie asmonéenne et Rome, A. PAUL, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus: histoire politique* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 1), Paris, Desclée, 1981, p. 178-182.

<sup>5</sup> M.-F. BASLEZ (dir.), *L'Orient hellénistique 323-55 av. J.-C.* (Clefs concours. Histoire ancienne), Neuilly, Atlande, 2004, p. 202.

demander de régler ce conflit<sup>6</sup>. Prenant le parti d'Hyrkan II, Pompée s'est emparé de Jérusalem et du Temple (63 av. notre ère) pour en chasser Aristobule II, provoquant l'effroi de la population judéenne en pénétrant dans le Saint des Saints<sup>7</sup>.

Pompée a alors nommé Hyrkan II Grand prêtre et ethnarque des Judéens, sans lui octroyer la dignité royale, et a placé plusieurs villes sous l'autorité du gouverneur de Syrie<sup>8</sup>. Cette intervention a marqué la fin de l'indépendance de la Judée dont le statut se situait « entre l'autogestion et l'intégration pure et simple au système provincial romain<sup>9</sup> », limitant leur autonomie à la gestion de la politique interne qui comprenait, notamment, les questions de nature religieuse<sup>10</sup>. Le conflit asmonéen a néanmoins repris de plus belle entre 57 et 55 av. notre ère, ce qui a contribué à la montée en puissance de l'Iduméen Antipater qui a alors été nommé intendant de Judée par le gouverneur de Syrie<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> E.-M. LAPERROUSAZ, « Palestine » dans F. ARMENGAUD – R. GOESTSCHEL – M. GAREL (dir.), *Dictionnaire du judaïsme* (Encyclopædia universalis), préf. de C. BALADIER, Paris, Albin Michel, 1998, p. 560; C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël. Tome III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 165-177; A. PAUL, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus: histoire politique* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 1), Paris, Desclée, 1981, p. 41 et p. 180.

<sup>7</sup> Sur cet événement, voir Jos., *G.J.* 1,6,152-153; Appien, *Mithr.*, 106,114; Florus, I,40,30; Plut., *Pomp.*, 39; DC., 37,15-17. Voir également, M.-F. BASLEZ, « Le cadre politique et les contextes culturels » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine–perspectives – index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 285; C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël. Tome III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 176.

<sup>8</sup> Jos., *G.J.*, 1,7,155.

<sup>9</sup> P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 99.

<sup>10</sup> C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël. Tome III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 177-179; P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 99; M.-F. BASLEZ, « Le cadre politique et les contextes culturels » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine–perspectives – index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 285-286. Sur le statut des royaumes clients, F. JACQUES, « L'emprise romaine sur l'Empire » dans F. JACQUES – J. SCHEID, *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C. – 260 ap. J.-C.)*. Tome I. *Les structures de l'Empire romain* (Nouvelle Clío. L'Histoire et ses problèmes), 6<sup>e</sup> éd., Paris Presses Universitaires de France, 2002, p. 197-207.

<sup>11</sup> C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël. Tome III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 177-179; P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 101-102; A. PAUL, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus : histoire politique* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 1), Paris, Desclée, 1981, p. 42.

À Rome, le conflit à qui a fait voler en éclats le premier *triumvirat* durant les guerres civiles<sup>12</sup> a contribué à l'ascension d'Antipater, car la Judée est alors devenue un lieu de convoitise entre les partis césarien et pompéien. La victoire de César a favorisé une fois de plus Hyrkan II et Antipater, aux dépens d'Antigone : le premier est confirmé, de manière héréditaire, dans ses fonctions de grand prêtre et d'ethnarque des Judéens; le second a reçu le droit de cité romain et le titre d'*épitropos* de Judée avec le droit de récolter les taxes pour Rome. Ce titre montre qu'Antipater a su s'attirer les faveurs de l'autorité romaine, ce qui lui a assuré une place privilégiée au sein du gouvernement judéen plaçant le pouvoir militaire et politique sous sa gouverne<sup>13</sup>.

À la même occasion, César a conclu un nouveau traité d'amitié et d'alliance militaire avec Hyrkan II, un *feodus iniquum*, qui a reconfirmé le statut du peuple judéen comme *populus amicus et socius populi romani* lui accordant ainsi divers privilèges, qui étaient étendus à l'ensemble des Judéens, soit ceux qui vivaient en Judée et en Diaspora. Fort de sa nomination, Antipater en a profité pour nommer ses fils Phasaël et Hérode respectivement stratèges de Jérusalem et de Galilée. L'assassinat de César en 44 av. notre ère a accéléré l'installation de la dynastie hérodiennne, véritable création du pouvoir romain.

## 2. La dynastie hérodiennne

La crise romaine qui s'est ouverte avec l'événement des Ides de Mars combinée avec l'invasion parthe a permis à Hérode d'affirmer son autorité sur la Judée. Lorsqu'en 42 av. notre ère, le second *triumvirat* divise son autorité sur les provinces romaines, Marc Antoine a reçu le contrôle de l'Égypte et des provinces orientales. Tirant parti de

---

<sup>12</sup> Sur la guerre civile et l'époque du second *triumvirat*, J. SCHEID, « Du princeps à l'empereur » dans F. JACQUES – J. SCHEID, *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C. – 260 ap. J.-C.)*. Tome I. *Les structures de l'Empire romain* (Nouvelle Clío. L'Histoire et ses problèmes), 6<sup>e</sup> éd., Paris Presses Universitaires de France, 2002, p. 8-13 ; C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël*. Tome III. *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 187-192; M. LE GLAY, *Rome*. Tome I. *Grandeur et déclin de la République* (Tempus), Paris, Perrin, 2005, p. 373-408.

<sup>13</sup> Jos., *G.J.*, 1, 193-201; D.C., 37,15-17; T. MOMMSEN, « La Judée et les Juifs » dans T. MOMMSEN, *Histoire romaine*. Livre VI. *Les provinces sous l'Empire*, trad. de l'allemand par R. CAGNAT et J. TOUTAIN, éd. présentée et établie par C. NICOLET, Paris, Robert Laffont, c1985, p. 849 et p. 850, note 1; C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël*. Tome III. *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 208-209.



ses alliances durant les guerres civiles, Hérode a été nommé par ce dernier tétrarque de Galilée et de Samarie alors que Phasaël est devenu tétrarque de Judée en remplacement d'Antipater qui avait été assassiné. L'année suivante, l'invasion parthe en Syrie a favorisé Antigone<sup>14</sup>. En 40 av. notre ère, un *senatus-consulte* le désigne *basileus* de Judée<sup>15</sup>, un – titre qui lui a été octroyé *ad personam* et non de façon héréditaire comme cela a été le cas pour Hyrkan II, la position officielle d'Hérode étant celle d'un *rex socius et amicus populi romani*, soit un roi vassal et allié de Rome –, probablement pour contrebalancer la nomination d'Antigone comme ethnarque et grand prêtre (40-37 av. notre ère) par les Parthes. Hérode a alors entrepris la longue reconquête de son royaume qui a duré jusqu'en 37 av. notre ère<sup>16</sup>. Après avoir demandé, puis obtenu, d'Antoine la décapitation d'Antigone, Hérode a engagé une vaste répression contre l'ensemble de ses opposants<sup>17</sup>.

Lorsque la guerre civile a éclaté à Rome, en 32 av. notre ère, Hérode a d'abord pris le parti de son premier allié, Antoine, mais il a ensuite rejoint le camp d'Auguste après sa victoire à la bataille d'Actium en 31 av. notre ère. Après lui avoir rendu hommage en Égypte, Auguste, voyant l'intérêt stratégique que représentait le support d'Hérode en Orient, lui a de nouveau confirmé son titre de *basileus* et a agrandi son royaume. Hérode est de plus en plus apparu comme un instrument de l'impérialisme romain en Orient et ce n'est que par la grâce de Rome qu'il détenait, et qu'il a conservé, le pouvoir en Judée, le situant dès lors, comme la majorité des rois vassaux de Rome, dans une profonde dépendance face au pouvoir établi.

Dès le début, la prétention d'Hérode à la royauté a été contestée, notamment en raison de son origine iduméenne. Pour les Judéens, les Iduméens, bien que « judaïsés », étaient considérés avec le même dédain que les Samaritains. Ainsi, Antigone reprochait à Hérode de n'être qu'un « simple particulier » (*ιδιότης*) et un demi-Judéen

---

<sup>14</sup> P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 106.

<sup>15</sup> P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 108.

<sup>16</sup> P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 107.

<sup>17</sup> P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 114. A. PAUL, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus : histoire politique* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 1), Paris, Desclée, 1981, p. 44-45.

(ἡμμιουδαίος). En effet, sa mère, Kypros, n'était pas Judéenne, mais Arabe, alors que c'est par lignée que se transmettait l'appartenance à l'*ethnos* judéen. Le mariage qu'il avait fait avec Mariamne, une Asmonéenne, a probablement eu pour objectif, sans obtenir le succès escompté, de légitimer son pouvoir. Par ailleurs, cette royauté lui avait été conférée par une puissance étrangère issue de la gentilité qui, elle-même, était mal perçue par les Judéens, ce qui faisait d'Hérode un perfide collaborateur<sup>18</sup>.

Ne pouvant, pour la même raison, devenir grand prêtre, il a fait de cette fonction, un instrument politique à l'instar des Séleucides<sup>19</sup>. Sous son règne, les pouvoirs temporel et spirituel, théocratie que les derniers Asmonéens n'avaient pu préserver, ont donc été séparés :

il augmenta le contraste entre le roi tout-puissant, mais d'origine étrangère, et le grand-prêtre souvent impuissant, exposé à des changements arbitraires. À vrai dire, la dignité royale convenait mieux au grand-prêtre juif qu'à un étranger, auquel était interdite toute carrière sacerdotale ; et, si les Asmonéens représentaient la cause de l'indépendance du judaïsme, l'Iduméen plaçait sous la suzeraineté d'un patron la puissance royale qu'il exerçait sur les Juifs<sup>20</sup>.

Le fait que le pouvoir d'Hérode ne reposait ni sur une élection divine ni sur le peuple a probablement joué en sa défaveur. Sa puissance demeurait précaire, car elle reposait sur celle de Rome. On comprend alors ce qui a suscité une méfiance d'Hérode envers tout complot, réel ou imaginaire, qui a peut-être provoqué le massacre des « Innocents » (Mt 2,16). Cette dépendance à l'égard de Rome s'est accrue sous le règne des princes hérodiennes subséquents.

Hérode a néanmoins exploité son pouvoir politique avec une très grande conviction. Bien que la Judée a été un État vassal de Rome, Hérode possédait une autorité absolue en politique intérieure, ce qui a favorisé une période de relative

---

<sup>18</sup> P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 106-107; T. MOMMSEN, « La Judée et les Juifs » dans T. MOMMSEN, *Histoire romaine. Livre VI. Les provinces sous l'Empire*, trad. de l'allemand par R. CAGNAT et J. TOUTAIN, éd. présentée et établie par C. NICOLET, Paris, Robert Laffont, c1985, p. 850; M. SARTRE, *Le Haut-Empire romain. Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)* (Points. Histoire, H220, Série Nouvelle histoire de l'Antiquité, 9), Paris, Seuil, 1997, p. 358.

<sup>19</sup> P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 114-115 et p. 120-121.

<sup>20</sup> T. MOMMSEN, « La Judée et les Juifs » dans T. MOMMSEN, *Histoire romaine. Livre VI. Les provinces sous l'Empire*, trad. de l'allemand par R. CAGNAT et J. TOUTAIN, éd. présentée et établie par C. NICOLET, Paris, Robert Laffont, c1985, p. 853.

autonomie, mais surtout de paix pour les Judéens<sup>21</sup>. Celle-ci a, entre autres, été rendue possible par une politique de pacification du territoire, par la construction et la réfection de voies de circulation de même que de forteresses permettant un meilleur contrôle sur l'ensemble du royaume, par une politique d'urbanisation, qui a notamment contribué au développement des installations portuaires de Césarée et d'Anthédon, et par des réformes agraires, qui ont permis une meilleure exploitation et productivité. Hérode a ainsi réussi à redresser la situation financière du royaume qui s'est alors inscrit dans l'essor économique que connaissait l'Empire romain à l'époque de la *pax romana*<sup>22</sup>.

Dans une autre mesure, cette politique d'urbanisation est allée de pair avec une volonté d'hellénisation qui a permis au roi de s'entourer d'une élite prospère, loyale envers sa personne et envers Rome, loyauté qui a connu un écho très différent au sein du peuple judéen<sup>23</sup>. Hérode a également introduit le culte de l'empereur dans la province, a fait construire un *Kaisareion* en l'honneur d'Auguste à Césarée de même qu'à Panias et à Sébastès et il a organisé des jeux quinquennaux dédiés au *princeps*.

---

<sup>21</sup> Sur l'État hérodien et ses structures, voir P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 108-113; Sur la politique romaine face aux États vassaux sous l'Empire, voir F. JACQUES – J. SCHEID, *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C. – 260 ap. J.-C.)*. Tome I. *Les structures de l'Empire romain* (Nouvelle Clío. L'Histoire et ses problèmes), 6<sup>e</sup> éd., Paris Presses Universitaires de France, 2002, p. 197-207; T. KOTULA, « Les États clients de Rome à l'époque du Haut-Empire. Quelques remarques » dans P. DEFOSSÉ (éd.), *Hommages à Carl Deroux*. Tome III. *Histoire et épigraphie, droit* (Latomus, 270), Bruxelles, Éditions Latomus, 2003, p. 235-241; M. COLTELLONI-TRANNOY, « Rome et les rois "amis et alliés du peuple romain" en Afrique (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. / I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.) », *Pallas*, 68 (2005), p. 117-144.

<sup>22</sup> Sur la politique hérodiennne et l'urbanisation de la Judée, C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël*. Tome III. *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 214-218; P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 108-121; E.-M. LAPERROUSAZ, « Palestine » dans F. ARMENGAUD – R. GOESTSCHEL – M. GAREL (dir.), *Dictionnaire du judaïsme* (Encyclopædia universalis), préf. de C. BALADIER, Paris, Albin Michel, 1998, p. 563-564; M. SARTRE, *Le Haut-Empire romain. Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)* (Points. Histoire, H220, Série Nouvelle histoire de l'Antiquité, 9), Paris, Seuil, 1997, p. 364. Sur l'économie durant la *pax augusta* et la *pax romana*, P. PETIT, *La paix romaine* (Nouvelle Clío. L'Histoire et ses problèmes, 9), 2<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 154-186; F. JACQUES, « L'activité économique » dans F. JACQUES – J. SCHEID, *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C. – 260 ap. J.-C.)*. Tome I. *Les structures de l'Empire romain* (Nouvelle Clío. L'Histoire et ses problèmes), 6<sup>e</sup> éd., Paris Presses Universitaires de France, 2002, p. 377-395; P. GRIMAL, *Le Siècle d'Auguste* (Que sais-je ?, 676), 4<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 108-126; M. LE GLAY, *Rome*. Tome II. *Grandeur et chute de l'Empire* (Tempus), Paris, Perrin 2005, p. 189-206. Sur l'économie palestinienne, voir, en dernier lieu, C. ARNOULD-BÉHAR, *La Palestine à l'époque romaine* (Guides Belles Lettres des civilisations, 24), Paris, Belles Lettres, 2007, p. 91-106.

<sup>23</sup> A. PAUL, « Le contexte politique, économique et social du judaïsme palestinien » dans A. GEORGE – P. GRELOT (dir.), *Introduction à la Bible. Édition nouvelle*. Tome III. *Introduction critique au Nouveau Testament*. Vol. I. *Au seuil de l'ère chrétienne, le monde gréco-romain et les Juifs à l'époque de Jésus*, Paris, Desclé, 1976, p. 61-64.

Hérode agissait alors comme les autres dynastes de son époque en se conformant aux usages politico-religieux en vigueur dans l'Empire<sup>24</sup>.

Cette ouverture d'Hérode à la culture extérieure a rencontré une vive opposition de la part de Judéens, notamment de la part du mouvement pharisien, opposition qui a également été attisée par d'autres mesures allant à l'encontre de la Loi : législation sur les voleurs, serment de fidélité envers l'empereur, installation de l'aigle romain sur le portique du Temple, etc.<sup>25</sup>. M. Sartre résume bien la perception que les Judéens de l'époque avaient d'Hérode : « aux yeux des Juifs, Hérode est pire qu'un païen : il est un Juif renégat qui se conduit comme un Grec<sup>26</sup>. » Sa violence et sa brutalité envers les Judéens et sa propre famille, de même que ses nombreux mariages ont favorisé l'image du tyran sanguinaire qui nous est parvenue (*Mt 2,16*)<sup>27</sup>. À sa mort, en 4 av. notre ère, il a légué à ses fils un royaume urbanisé et hellénisé, possédant les structures nécessaires à son développement économique et à la protection de son territoire, une position cordiale avec Rome et ses représentants, mais divisé par des tensions au sein de la population judéenne qui était également soumise à un lourd fardeau fiscal.

La mort d'Hérode a provoqué une véritable crise de succession qui a trouvé écho non seulement parmi les Hérodiens, mais également au sein du peuple. En effet, Archélaüs, pressenti pour succéder à son père Hérode, a immédiatement dû faire face à un mouvement de révolte qui a repris la controverse entourant l'assassinat de Judas et de Matthias<sup>28</sup>. Après une répression sanglante<sup>29</sup>, il est parti pour Rome afin de se faire confirmer dans son autorité par l'autorité centrale.

---

<sup>24</sup> C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël*. Tome III. *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 220.

<sup>25</sup> Sur ces mesures et leur opposition, voir C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël*. Tome III. *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 220-222.

<sup>26</sup> M. SARTRE, *Le Haut-Empire romain. Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)* (Points. Histoire, H220, Série Nouvelle histoire de l'Antiquité, 9), Paris, Seuil, 1997, p. 360; C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël*. Tome III. *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 361.

<sup>27</sup> C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël*. Tome III. *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 361.

<sup>28</sup> E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Tome I, trad. de l'allemand par T.A. BURKILL, revue et éditée par G. VERMES et F. MILLAR, Edinburgh, T.&T. Clark, 1973, p. 330.

<sup>29</sup> Jos., *A. J.*, 37,11.

À ce moment, une deuxième révolte est survenue. Elle a été réprimée par Varus, légat de Syrie, qui, craignant la résurgence des mouvements séditieux, a profité de son passage pour laisser en poste une légion à Jérusalem, craignant la résurgence des mouvements séditieux<sup>30</sup>. Lors de la Pentecôte, une troisième révolte où les Romains ont été directement visés a éclaté. Cette dernière situation a été favorisée par l'oppression et l'extorsion de Sabinus, délégué de l'empereur pour maintenir l'ordre durant la période intérimaire<sup>31</sup>. Profitant du désordre, divers mouvements populaires se sont organisés autour de Judas, de Simon, d'Athrongès et nombre d'autres prétendants à la royauté ou à la messianité<sup>32</sup>. Ces mouvements ont créé un véritable climat d'insécurité et d'anarchie dans l'ensemble du royaume, obligeant, à deux reprises, l'intervention de Varus pour rétablir l'ordre<sup>33</sup>. Comme l'a mentionné É. Schürer, « it was a period of general upheaval from which each tried to obtain the maximum benefit for himself<sup>34</sup>. » Bien que l'ordre ait été rétabli, les tensions sont demeurées latentes et les mouvements de révolte ont ressurgi périodiquement et de plus en plus fréquemment jusqu'à l'aube de la Première Guerre judéenne qui a éclaté sous le gouvernement des *procuratores* romains<sup>35</sup>.

À Rome, la course à la succession d'Hérode le Grand allait bon train et les ambassades se sont succédé devant Auguste<sup>36</sup>. Ce dernier a respecté dans ses grandes lignes le testament d'Hérode qui prévoyait la division du royaume entre ses fils, sans toutefois leur octroyer le titre de *basileus*. Archélaüs a reçu la Judée, la Samarie et l'Idumée à titre d'ethnarque, Antipas s'est vu confier la Galilée et la Pérée comme tétrarque et Philippe a reçu la Batanée, la Trachonitide, l'Auranitide, la Gaulanitide et probablement l'Iturée à titre de tétrarque. Salomé, la sœur d'Hérode le Grand, a

<sup>30</sup> Jos., *A.J.*, 17,12.

<sup>31</sup> Tac., *H.*, V,8,1; Jos., *A.J.*, 37,12; *B.J.*, 2,3-5.

<sup>32</sup> Tac., *H.*, V,9,2; Jos., *A.J.*, 17,12; *G.J.*, 2,6. Voir également P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoine. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 123-124; C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël. Tome III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 233.

<sup>33</sup> Sur ces révoltes, voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Tome I, trad. de l'allemand par T.A. BURKILL, revue et éditée par G. VERMES et F. MILLAR, Edinburgh, T.&T. Clark, 1973, p. 330-332.

<sup>34</sup> E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Tome I, trad. de l'allemand par T.A. BURKILL, revue et éditée par G. VERMES et F. MILLAR, Edinburgh, T.&T. Clark, 1973, p. 332.

<sup>35</sup> Jos., *A.J.*, 17,12.

<sup>36</sup> Jos., *A.J.*, 17,11; *G.J.*, 2,4,8; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Tome I, trad. de l'allemand par T.A. BURKILL, revue et éditée par G. VERMES et F. MILLAR, Edinburgh, T.&T. Clark, 1973, p. 330-335.

également reçu quelques villes sur lesquelles elle a régné durant près de 40 ans. À sa mort, vers l'an 10 de notre ère, ces villes sont devenues la propriété de Livie<sup>37</sup>. Malgré ce partage territorial, les Judéens demeuraient considérés comme un *ἔθνος*, un peuple indépendant confié à une autorité locale vassale de Rome<sup>38</sup>. Le régime de terreur imposé par Archélaüs a causé sa perte lorsqu'une délégation de notables judéens et samaritains ont demandé et ont obtenu sa destitution par Auguste en l'an 6 de notre ère. Ces territoires ont alors formé la nouvelle province impériale de Judée (*Ιουδαία*). Deux systèmes coexistaient alors en Palestine, le gouvernement provincial romain et les tétrarchies hérodiennes.

### 3. La période des gouverneurs romains

La création de cette nouvelle province a été, dans le respect de l'administration romaine, immédiatement suivie d'un recensement qui a été effectué par le légat de Syrie Quirinus (6-11 de notre ère)<sup>39</sup>, opération qui s'est heurtée à l'opposition de Judas le Galiléen<sup>40</sup>. Ce dernier, appuyé par certains pharisiens<sup>41</sup>, y a vu un double acte d'impiété : le recensement, déjà dénoncé dans les *Écritures*<sup>42</sup>, et l'assujettissement à l'impôt romain qui a été perçu comme une remise en esclavage d'un peuple libéré

<sup>37</sup> E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Tome I, trad. de l'allemand par T.A. BURKILL, revue et éditée par G. VERMES et F. MILLAR, Edinburgh, T.&T. Clark, 1973, p. 333-335. Sur les fonctions d'ethnarque et de tétrarque, voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Tome I, trad. de l'allemand par T.A. BURKILL, revue et éditée par G. VERMES et F. MILLAR, Edinburgh, T.&T. Clark, 1973, p. 333-334, note 12.

<sup>38</sup> M.-F. BASLEZ, « Le cadre politique et les contextes culturels » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine – perspectives – index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 287.

<sup>39</sup> *Lc* 2,1-2; *Jos., A.J.*, 18,1-3, 26.

<sup>40</sup> *Ac* 5,37; *Jos., A.J.*, 18,4-10; *Jos., G. J.*, 2,118. Sur la révolte de Judas le Galiléen, E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Tome I, trad. de l'allemand par T.A. BURKILL, revue et éditée par G. VERMES et F. MILLAR, Edinburgh, T.&T. Clark, 1973, p. 381-382; A. PAUL, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus: histoire politique* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 1), Paris, Desclée, 1981, p. 211-215. Sur le recensement en Judée, voir F. JACQUES, « L'emprise romaine sur l'Empire » dans F. JACQUES – J. SCHEID, *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C. – 260 ap. J.-C.)*. Tome I. *Les structures de l'Empire romain* (Nouvelle Cléo. L'Histoire et ses problèmes), 6<sup>e</sup> éd., Paris Presses Universitaires de France, 2002, p. 161-163; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Tome I, trad. de l'allemand par T.A. BURKILL, revue et éditée par G. VERMES et F. MILLAR, Edinburgh, T.&T. Clark, 1973, p. 399-427.

<sup>41</sup> M. SARTRE, *Le Haut-Empire romain. Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)* (Points. Histoire, H220, Série Nouvelle histoire de l'Antiquité, 9), Paris, Seuil, 1997, p. 363; M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus* (Mythes et religions, 40), 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 38-39.

<sup>42</sup> 2 *S* 24,1-1; 1 *Ch*, 21,1-8; *Nb* 1,1-47

d'Égypte par Dieu et comme une attaque à la seule souveraineté possible, celle de Dieu. Peu après, Judas a trouvé la mort et les révoltés ont été dispersés par les troupes romaines. L'ère de l'administration romaine directe pouvait alors débiter. Entre 6 et 41, la Judée a d'abord été gouvernée par un *praefectus* de rang équestre<sup>43</sup>. Malgré une autonomie de gestion interne, celui-ci devait probablement se référer au légat de Syrie pour les questions d'intérêt majeur, ce que tendent à montrer les nombreuses interventions de ce dernier dans la province. Outre ses fonctions militaires, le préfet de Judée assumait des fonctions policières, en vertu de son pouvoir de *coercitio*, et judiciaires étendues tant matière civile et pénale<sup>44</sup>. Dans ce dernier domaine, il disposait du droit pénal et civil, notamment dans les affaires concernant un citoyen romain.

Le préfet s'occupait en fait de la justice tant au niveau civil que criminel, bien que certains domaines civils étaient généralement délégués, comme dans les autres provinces, aux autorités locales, dans le cas de la Judée au Sanhédrin de Jérusalem et aux divers sanhédrins présents sur le territoire<sup>45</sup>. La fonction judiciaire représentait la charge la plus accaparante pour le gouverneur de province, notamment parce que, face à la justice locale, le gouverneur provincial faisait office d'instance supérieure et de cour d'appel, qu'il était appelé à s'occuper des différends entre les cités et des questions régies par le droit romain. Pour exercer la justice, le gouverneur pouvait également s'entourer d'un *consilium*, composé de particuliers du gouverneur et/ou de membres de

<sup>43</sup> Sur les préfets de Judée et la nature de cette fonction, E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Tome I, trad. de l'allemand par T.A. BURKILL, revue et éditée par G. VERMES et F. MILLAR, Edinburgh, T.&T. Clark, 1973, p. 357-362; P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoine. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 128-132; C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël*. Tome III. *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 234-239; J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, préf. de M. SARTRE, Paris, Les Éditions de l'Atelier – Les Éditions ouvrières, 2007, p. 45-59 et p. 61-69; H.G. PFLAUM, *Les procureurs équestres sous le Haut-Empire romain*. Tome I. Paris, A. Maisonneuve, 1950, p. 148; R. BESNIER, « Les procureurs provinciaux pendant le règne de Claude », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 28, 2 (1950), p. 439-459.

<sup>44</sup> Sur la *coercitio*, T. MOMMSEN – J. MARQUARDT, *Manuel des antiquités romaines*. Tome I. *Le droit public romain*, 2<sup>e</sup> édition, trad. de l'allemand par P.F. GIRARD, Paris, Ernest Thorin, 1887, p. 158-180; W. NIPPEL, « Policing Rome », *The Journal of Roman Studies*, 74 (1984), p. 22-23; C. LOVISI, « Coercitio (Droit romain) » dans J. LECLANT (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité* (Quadrige), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 524.

<sup>45</sup> Sur le grand prêtre et le Sanhédrin, voir M. SARTRE, *Le Haut-Empire romain. Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)* (Points. Histoire, H220, Série Nouvelle histoire de l'Antiquité, 9), Paris, Seuil, 1997, p. 364-365, J.-P. LÉMONON, « Les pouvoirs du gouverneur de Judée » dans J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, préf. de M. SARTRE, Paris, Les Éditions de l'Atelier – Les Éditions ouvrières, 2007, p. 69-86; J.-P. LÉMONON, « Ponce Pilate : documents profanes, Nouveau Testament et traditions ecclésiales », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II, 26.1 (1992), p. 754-755.

l'élite locale<sup>46</sup>. Il lui était également possible de déléguer ces pouvoirs judiciaires, exception faite des causes en matière de juridiction capitale où il détenait seul le pouvoir de rendre une sentence<sup>47</sup>, à des jurys locaux, probablement, composé de citoyens romains et de provinciaux, qu'il constituait<sup>48</sup>.

Le gouvernement des préfets a correspondu à une période de stabilité et de paix en Judée. Même la grande prêtrise, après une période de vacance et de précarité, s'est stabilisée sous Valerius Gratus qui a nommé Caïphe à cette fonction. Ce dernier est demeuré en fonction 19 ans (18-37), soit plus longtemps que le gouvernement de Ponce Pilate (26-36)<sup>49</sup>. Prenant le relais des hérodiens, la grande prêtrise est clairement devenue un instrument de la politique romaine, puisque la garde des vêtements sacerdotaux est d'abord revenue aux préfets jusqu'en 41 où elle a par la suite été confiée à Agrippa I<sup>50</sup>. La mécompréhension des particularismes judéens de la part des autorités et des soldats romains, qui n'ont pas hésité à aller à leur rencontre, ont contribué à l'exacerbation populaire<sup>51</sup>. L'exemple de Ponce Pilate est, à ce titre, révélateur, bien que le portrait dressé par les sources anciennes doive cependant être relativisé<sup>52</sup>. En 39, en plein cœur du conflit judéo-alexandrin<sup>53</sup>, Caligula a pris la décision de faire installer sa propre statue dans le Temple, projet qui n'a pu être évité que par l'intervention

---

<sup>46</sup> A.H.M. JONES, *The Criminal Courts of the Roman Republic and Principate*, préf. de J. CROOK, Oxford, Basil Blackwell, 1972, p. 98-100.

<sup>47</sup> Jos., *G.J.*, 2, 117; Jos., *A.J.*, 18, 1-2; F. DE VISSHER, *Les édits d'Auguste découverts à Cyrène*, Osnabrück, O. Zeller, 1965, p. 68; P. GARNSEY, « The Criminal Jurisdiction of Governors », *Journal of Roman Studies*, 58, 1-2 (1968), p. 51-59.

<sup>48</sup> Sur le pouvoir des gouverneurs de province, voir A.H.M. JONES, *The Criminal Courts of the Roman Republic and Principate*, préf. de J. CROOK, Oxford, Basil Blackwell, 1972, p. 104. Sur le pouvoir judiciaire des préfets-procurateurs, F. JACQUES, « L'emprise romaine sur l'Empire » dans F. JACQUES – J. SCHEID, *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C. – 260 ap. J.-C.)*. Tome I. *Les structures de l'Empire romain* (Nouvelle Clío. L'Histoire et ses problèmes), 6<sup>e</sup> éd., Paris Presses Universitaires de France, 2002, p. 181-183; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Tome I, trad. de l'allemand par T.A. BURKILL, revue et éditée par G. VERMES et F. MILLAR, Edinburgh, T.&T. Clark, 1973, p. 367-372.

<sup>49</sup> M. SARTRE, *Le Haut-Empire romain. Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)* (Points. Histoire, H220, Série Nouvelle histoire de l'Antiquité, 9), Paris, Seuil, 1997, p. 363.

<sup>50</sup> Sur la nomination, la destitution du grand prêtre et la garde des vêtements sacerdotaux, J.-P. LÉMONON, « Les pouvoirs du gouverneur de Judée » dans J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, préf. de M. SARTRE, Paris, Les Éditions de l'Atelier – Les Éditions ouvrières, 2007, p. 87-88.

<sup>51</sup> A. BÉRENGER-BADEL, « Formation et compétences des gouverneurs de province dans l'Empire romain », *Dialogues d'histoire ancienne*, 30, 2 (2004), p. 35-56; C. BADEL, « La spécialisation régionale des gouverneurs romains : le cas de l'Orient au Haut-Empire (27 av. J.-C. — 235 ap. J.-C.) », *Dialogues d'histoire ancienne*, 30, 2 (2004), p. 57-99.

<sup>52</sup> Jos., *A.J.*, 18,4; *G.J.*, 2,14; J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, préf. de M. SARTRE, Paris, Les Éditions de l'Atelier – Les Éditions ouvrières, 2007, 301 p.

<sup>53</sup> Sur ce conflit, voir K. BLOUIN, *Le conflit judéo-alexandrin de 38-41. L'identité juive à l'épreuve* (Judaïsmes), Paris, L'Harmattan, 2005, 199 p.



d'Agrippa I, du légat de Syrie, Pétronius, mais surtout par la mort de l'Empereur<sup>54</sup>. Ces événements ont contribué à la suspicion judéenne envers l'autorité romaine et pour certains, à considérer leur présence comme une menace des fondements de leur identité.

Parallèlement au pouvoir des préfets romains, nous avons mentionné qu'une partie du territoire demeurait administrée par les tétrarques hérodiens selon les modalités établies par Auguste à la mort d'Hérode le Grand<sup>55</sup>. Les princes hérodiens ont continué la politique d'urbanisation hellénistique amorcée par Hérode le Grand, mais aucun d'entre eux n'a réussi à s'imposer comme une personnalité aussi forte que l'a été celle de leur ancêtre. La déposition d'Archélaos n'a pas affecté les tétrarchies de Philippe et d'Antipas qui ont continué à régner sur leurs territoires respectifs. À la mort de Philippe en 34, son territoire a été annexé à la Syrie<sup>56</sup>. Antipas, qui a pris le nom d'Hérode après la destitution d'Archélaüs, allait lui aussi régner en potentat hellénistique et ses décisions politiques et personnelles (répudiation de sa femme nabatéenne, fondation de Tibériade sur un site funéraire, emprisonnement et exécution de Jean le Baptiste, perçu comme une menace séditeuse<sup>57</sup>, etc.) lui a attiré les foudres des partisans de la Loi.

Lorsque Caligula a succédé à Tibère en 37, Agrippa I, familier de la cour impériale et intime du nouvel empereur, a été libéré de prison où l'avait confiné Tibère. En récompense de son amitié indéfectible, il a reçu l'ancienne tétrarchie de Philippe et de Lysanias et a été nommé par décret sénatorial au rang honorifique de *preator* en plus de se voir auréoler du titre de *basileus* ce qui a suscité la jalousie d'Hérode Antipas<sup>58</sup>. Demandant à Caligula de lui octroyer également la royauté, ce dernier a été plutôt condamné à l'exil en Gaule en 39, sa tétrarchie étant alors adjointe au royaume d'Agrippa I<sup>59</sup>. Contribuant à l'avènement de Claude en 41, ce dernier a été récompensé en recevant également la Judée, la Samarie et l'Idumée à titre de *basileus* de même que le rang consulaire<sup>60</sup>, son frère Hérode a lui aussi été nommé *basileus* de Chalcis. Le

---

<sup>54</sup> Jos., *A.J.*, 18,10-19,2; *G.J.*, 2,17-18; Tac., *H.*, V, 9, 2.

<sup>55</sup> Sur le règne des hérodiens, P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 125-128 ; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Tome I, trad. de l'allemand par T.A. BURKILL, revue et éditée par G. VERMES et F. MILLAR, Edinburgh, T.&T. Clark, 1973, p. 337-357.

<sup>56</sup> Jos., *A.J.*, 18,6.

<sup>57</sup> Jos., *A.J.*, 18,7; *Mt* 14,6-11; *Mc* 6,21-28; *Lc* 9,9.

<sup>58</sup> *Ac* 12,2.

<sup>59</sup> Jos., *A.J.*, 18,9; *G.J.*, 2,16.

<sup>60</sup> Jos., *A.J.*, 19,2-4; *G.J.*, 2,18.

règne d'Agrippa II, qui a succédé à Hérode, correspond à la dernière période d'autonomie politique en Palestine sur un territoire équivalent à celui d'Hérode le Grand. En plus de la Chalcis, ce dernier a vu son territoire agrandi par l'intégration de l'ancienne tétrarchie de Philippe en 53, puis de la Galilée et la Pérée en 61. À sa mort, en 92-93, son royaume a finalement été intégré à la province de Syrie<sup>61</sup>.

Cependant, durant la même période, la Judée est redevenue un État vassal de Rome<sup>62</sup>. En effet, à la mort d'Agrippa I en 44, « Claude, constatant que les rois étaient morts ou réduits à peu de choses, fit de la Judée une province, qu'il confia à des chevaliers romains ou à des affranchis<sup>63</sup> » dont le premier, Cuspius Fadus, qui a repris le contrôle de la nomination du Grand prêtre, pouvoir qu'ont par la suite perdu les gouverneurs de province, alors qu'en 49-50, Agrippa II, qui avait succédé à Hérode comme *basileus* de Chalcis, a été nommé inspecteur du Temple avec le droit de désigner le grand prêtre. Ce dernier semble avoir conservé ce pouvoir jusqu'à la destruction du Temple en 70. À partir de ce retour à un gouvernement provincial direct, la situation palestinienne n'a cessé de se dégrader, car les sept gouverneurs romains de Judée qui se sont succédé ont « tous [été] des incapables, occupés surtout à exploiter la province sur le plan financier et à blesser les sentiments patriotiques et religieux des [Judéens]<sup>64</sup>. » En 48 ou 52, Claude a effectué un réaménagement de la province et a placé à sa tête un *procurator*, sans changer les attributions du gouverneur romain. Cela n'a pas permis de résorber cette crise latente, les révoltes et le brigandage qui ont perduré jusqu'à la Première Guerre judéenne, situation qui a été accentuée par les famines de 44 et de 66, après quoi la Judée est devenue une province impériale proprétorienne. Preuve que les tensions entre la population locale et l'autorité romaine ont été portées à leur comble, un

---

<sup>61</sup> M.-F. BASLEZ, « Le cadre politique et les contextes culturels » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine-perspectives - index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 288.

<sup>62</sup> Sur cette inscription, E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Tome I, trad. de l'allemand par T.A. BURKILL, revue et éditée par G. VERMES et F. MILLAR, Edinburgh, T.&T. Clark, 1973, p. 452, note 41. Sur Agrippa I, Jos., *A.J.*, 19,7; P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 137-139; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Tome I, trad. de l'allemand par T.A. BURKILL, revue et éditée par G. VERMES et F. MILLAR, Edinburgh, T.&T. Clark, 1973, p. 443-454.

<sup>63</sup> Tac., *H.*, V,9,3.

<sup>64</sup> P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 140.

nouveau mouvement radical, les sicaires, s'est constitué en réponse aux provocations des soldats romains<sup>65</sup>.

Au terme de ce parcours historique, il faut comprendre que la présence romaine en Judée s'explique par une affirmation de son autorité sur l'ensemble de l'Orient méditerranéen et par un contexte palestinien qui a conduit à un interventionnisme de plus en plus direct dans un royaume client aux prises avec diverses rivalités politiques internes. Cette réalité a conduit à la transformation de la Judée en province romaine et l'instauration de tétrarchies hérodiennes. Les premières communautés chrétiennes se sont donc constituées à une époque de transformations profondes de la Palestine et où les oppositions entre la population locale, les différents mouvements judéens et les autorités romaines s'exacerbaient de plus en plus. Toutefois, avant d'aborder ces communautés chrétiennes émergentes, il est nécessaire de s'arrêter un instant sur le contexte socioreligieux judéen tant avant qu'après la chute du Second Temple de Jérusalem, tant en Palestine qu'en Diaspora.

## **II. LA PLURALITÉ JUDÉENNE À L'ÉPOQUE DU SECOND TEMPLE :**

### **LA RÉALITÉ DU JUDAÏSME EN PALESTINE**

### **ET EN DIASPORA AVANT ET APRÈS 70 DE NOTRE ÈRE**

#### A. Les fondements de l'identité judéenne

L'approche des processus de construction de l'« identité chrétienne » au I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles ne peut se comprendre qu'à la lumière de ce qui constituait les fondements de l'« identité judéenne » durant la période du Second Temple. En effet, il ne serait être question d'« identité chrétienne » sans aborder l'« identité judéenne », la première prenant assise sur la seconde. Par conséquent, il convient de comprendre quelle compréhension les Judéens avaient d'eux-mêmes, car cette compréhension a été partagée par les membres des premières communautés chrétiennes. En effet, comme des enfants, leur vision du monde était empreinte des conceptions de leur famille immédiate, soit les Judéens. Si l'« identité judéenne » a subi de nombreuses

---

<sup>65</sup> Sur le contexte qui a conduit à la Première guerre judéenne, M.-F. BASLEZ, « Le cadre politique et les contextes culturels » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine– perspectives – index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 288-291.

transformations à travers les siècles, il est toutefois possible de cerner certaines constantes identitaires qui ont perduré durant la période du Second Temple (IV<sup>e</sup> siècle av. notre ère – I<sup>er</sup> siècle de notre ère), ce que J.D.G. Dunn désigne, nous l'avons vu, comme les quatre piliers primordiaux du « judaïsme » qui ont été partagés par l'ensemble des communautés judéennes de Palestine et de Diaspora<sup>66</sup>.

Le premier pilier était leur conception monolâtrique du religieux. La foi judéenne reposait sur la croyance en un Dieu unique, celui d'Israël, considéré comme le créateur de l'univers. Avant de parvenir véritablement à un monothéisme exclusif, les Judéens ont d'abord perçu leur Dieu comme un Dieu national selon une conception monolâtrique. Au retour de l'Exil, avec l'influence de certains prophètes, la conception du Dieu d'Israël se transforme en celle d'un Dieu unique tel qu'on le retrouve exprimée en *Dt* 6,4 : « Écoute Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur ». Cette affirmation, qui constitue l'élément central du *Shema Israel* qui est récité quotidiennement, a permis aux Judéens d'affirmer le caractère absolu de leur Dieu. Si la cohabitation avec les autres divinités nationales demeurait possible avant l'Exil, au retour, l'unicité de Dieu s'en est trouvée affirmée de manière intransigeante. Les qualificatifs qui accompagnaient le nom de Dieu montrent bien cet aspect de souveraineté : Le Très-Haut, le Tout-Puissant, le Saint, le Juste, etc. C'est d'ailleurs les premières paroles du *Shema Israel* que Jésus a déclaré être le plus important des commandements (*Mc* 12,28-29)<sup>67</sup>. Pour les Judéens, la relation personnelle que l'homme entretient avec son Dieu était le même que celui qui unit le Créateur à sa créature. Conçu comme un Dieu miséricorde, mais également jaloux et exclusiviste – « vous ne suivrez pas d'autres dieux parmi ceux des peuples qui vous entourent, car le Seigneur ton Dieu est un Dieu jaloux » (*Dt* 6,15) –, ce dernier n'accepte pas de partager

---

<sup>66</sup> J.D.G. DUNN, *The Partings of the Way: Between Christianity and Judaism, and their Significance for the Character of Christianity*. London / Philadelphia, SCM Press/Trinity Press International, c1991 cité par D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 195-196.

<sup>67</sup> S.C. MIMOUNI, « Introductions politiques et religieuses » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Cléo. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 28-29; R. BULTMANN, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques* (Petite Bibliothèque Payot, 131), trad. de l'allemand par P. JUNDT, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969, p. 15-16; C. PERROT, « La pensée juive au temps de Jésus » dans A. GEORGE – P. GRELOT (dir.), *Introduction à la Bible. Édition nouvelle*. Tome III. *Introduction critique au Nouveau Testament*. Vol. I. *Au seuil de l'ère chrétienne, le monde gréco-romain et les Juifs à l'époque de Jésus*, Paris, Desclée, 1976, p. 190-191. Voir également l'étude de D. PENCHANSKY, *Twilight of The Gods: Polytheism in The Hebrew Bible*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2005, 108 p.

un culte avec d'autres divinités – « la crainte de l'Éternel est le principe du savoir » (*Pr* 1,7). Ce monolâtrisme intransigeant des Judéens contrastait dans un monde où la majorité des peuples avaient une conception polythéiste du religieux. Par ailleurs, contrairement aux considérations anthropomorphistes (ou zoomorphique dans le cas des divinités égyptiennes) qui forgeaient une représentation humaine (ou mi-humaine, mi-animale en Égypte) des divinités antiques, le Dieu d'Israël ne pouvait être représenté. Ainsi, Pompée, lors de son entrée dans le Temple, a été déconcerté de se retrouver en un lieu dépourvu de toute représentation cultuelle, accentuant par le fait même l'incompréhension romaine du culte judéen.

Le deuxième pilier identitaire est la foi en l'élection dont nous trouvons un certain écho dans les *Actes des apôtres* : « dès le début, Dieu a pris soin de tirer d'entre les nations (*ἔθνος*) un peuple (*λαός*) réservé à son nom<sup>68</sup>. » Sous cet angle, le culte du Dieu d'Israël revêt un caractère ethnique indéniable, ce qui a eu pour conséquence de faire reposer la définition identitaire des Judéens sur des discours d'exclusion de l'Autre. Ce sont donc des critères ethnocoreligieux qui ont déterminé l'une des plus importantes délimitations groupales de l'*ethnos* judéen : d'un côté, les Judéens, peuple (*λαός*) choisi et élu par Dieu pour le servir et qui a reçu en héritage la terre d'Israël; de l'autre, les peuples (*ἔθνος*) polythéistes considérés comme impurs et souillés, car détournés de Dieu. L'élection a donc d'abord été comprise comme un marqueur identitaire permettant, selon un schéma binaire, une séparation du genre humain en deux catégories : les élus et les non-élus, les Judéens et les Gentils, mais également à l'intérieur de l'*ethnos* judéen entre les purs et les impurs. Nous reviendrons sur cette question lorsqu'on abordera la polémique du *Verus Israel*.

Cependant, ce peuple élu n'était pas, du moins pas encore, totalement fermé à l'Autre auquel il permettait l'intégration selon des modalités strictes et précises, ce qui avait pour conséquence de l'intégrer au sein de l'*ethnos* judéen. Les Judéens formaient ainsi une collectivité ethnique et avaient conscience d'appartenir à un peuple élu choisi par Dieu et de former une « communauté sainte ». À travers cette élection, les Judéens avaient le sentiment de partager une histoire commune qui renvoyait à une compréhension ethnique des origines. De même, cette élection ne reposait, du moins à

---

<sup>68</sup> *Ac* 15,14.

l'origine, ni sur les mérites, ni sur la valeur du peuple d'Israël. Elle était plutôt conçue comme une grâce, un don de Dieu. Or, « de même que Dieu a élu la nation, il peut aussi la rejeter<sup>69</sup>! » Cette vision plaçait par conséquent les Judéens dans une situation de précarité constante envers son Dieu auquel ils devaient nécessairement se soumettre afin de préserver son privilège aliénable.

Cette élection a été officialisée par un acte juridico-religieux, l'Alliance, qui liait entre eux des partenaires inégaux, Dieu et le peuple d'Israël, par un engagement de fidélité réciproque qui se transmettait de génération en génération : « voici que j'établis mon Alliance avec vous et avec vos descendants après vous<sup>70</sup>. » L'Alliance apparaît comme un des éléments centraux de la définition identitaire de l'ethnicité judéenne. À titre d'exemple, elle se trouve mentionnée à 24 reprises en *Genèse*, à 13 reprises en *Exode* et à 27 reprises en *Deutéronome*. L'aspect de fidélité réciproque se trouve exprimé en *Exode* 19,4-6 : « vous avez vu vous-même ce que j'ai fait aux Égyptiens, et comment je vous ai emportés sur des ailes d'aigles et amenés vers moi. Maintenant, si vous écoutez ma voix et gardez mon alliance, je vous tiendrai pour mon bien propre parmi tous les peuples, car toute la terre est à moi. Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres, une nation sainte. » La présentation de cette Alliance n'est pas sans rappeler l'aspect légaliste qui liaient les Romains à leurs dieux dans le cadre de la *pax deorum*. L'Alliance était également comprise comme une réalité s'inscrivant dans le présent : « ce n'est pas avec nos pères que Yahvé a conclu cette Alliance, mais avec nous, nous-mêmes qui sommes ici aujourd'hui tous vivants » (*Dt* 5,3). On comprend ainsi quel important revêtait à la période du Second Temple la question de l'élection et pourquoi elle a fait l'objet de nombreuses polémiques comme nous le verrons plus loin.

C'est donc en serviteur respectueux et reconnaissant que les Judéens priaient leur Dieu. C'est pourquoi le « judaïsme » de cette période a souvent été défini comme une orthopraxie plutôt qu'une orthodoxie : « en effet, il est d'abord le service de Dieu, tel qu'il est censé avoir été codifié par celui-ci, dans tout le détail de la vie publique et

---

<sup>69</sup> R. BULTMANN, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques* (Petite Bibliothèque Payot, 131), trad. de l'allemand par P. JUNDT, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969, p. 43.

<sup>70</sup> *Gn* 9,9. Sur l'Alliance, voir J. DORESSE, « La gnose » dans H.-C. PUECH (dir.), *Histoire des religions*. Tome II. *La formation des religions universelles et les religions de salut dans le monde méditerranéen et le Proche-Orient*. Vol. 1. *Les religions constituées en Occident et leurs contre-courants* (Folio. Essai, 332), Paris, Gallimard, 1972, p. 380-386.

privée<sup>71</sup>. » Ce code de conduite découlant de l'Alliance conclue entre Dieu et Israël constitue le troisième pilier identitaire de l'ethnicité judéenne et qui caractérisait leur « way of life », leur *patrioi nomoi*.

En effet, pour sceller l'Alliance avec son peuple élu, Dieu lui a fait don de la *Torah* qui comprenait un ensemble des prescriptions comportementales, notamment alimentaires, et cultuelles auxquelles les Judéens devaient se soumettre, principalement pour des questions de pureté. Le terme « *Torah* », qui est généralement traduit par la Loi, a d'abord eu le sens d'instruction, d'enseignement, le sens légal étant plus tardif et demeurant second par rapport au premier : « bien qu'au sens strict *Torah* ne signifie pas "Loi", l'axe principal de la *Torah* est orienté vers des règles de comportement comprises au sein d'une plus large conception religieuse du monde<sup>72</sup>. »

D'une part, la Loi désigne l'ensemble du contenu de la révélation reçue par Moïse lors d'une manifestation théophanique sur le Mont Sinaï. Elle se compose, entre autres, du *Décalogue* (*Ex* 20,2-17; *Dt* 5,5-21) et de la « charte » de l'Alliance (*Ex* 20,22–23,19), dont la rédaction, a été attribuée sous l'inspiration divine à Moïse, qui comprenait des formules apodictiques d'ordre notamment cultuel et des lois casuistiques. D'autre part, la *Torah* formait en quelque sorte le recueil des croyances judéennes, son histoire, ses règles de pureté de même que son code de vie religieuse, spirituelle et sociale. Lors de la proclamation de la Loi par Esdras, vers 400 av. notre ère, celle-ci est devenue une « obligation pour le Juif, corollaire de son adhésion au Dieu unique<sup>73</sup>. »

Vers 130 av. notre ère, la *Torah* a fini par recouvrir les cinq premiers livres bibliques, le *Pentateuque*, qui renferment, à travers une narration historique, de nombreux textes juridiques et rituels. Au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, la *Torah* a désigné l'ensemble des doctrines et des prescriptions religieuses, éthiques et morales. Elle obligeait les Judéens à respecter de multiples prescriptions qui recouvraient tous les

---

<sup>71</sup> S.C. MIMOUNI, « Introductions politiques et religieuses » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Cléo. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 29.

<sup>72</sup> S.C. MIMOUNI, « Introductions politiques et religieuses » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Cléo. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 31.

<sup>73</sup> R.E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, trad. de l'anglais par J. MIGNON, présentation de P. DEBERGE, Paris, Bayard, c2000, p. 105.

actes de la vie privée et publique, notamment la circoncision, signe visible inscrit dans la chaire de l'appartenance au peuple d'Abraham, le *shabbat* et certaines prescriptions alimentaires. Par conséquent, « tout manquement à la loi éthique ou sociale [était] une faute à l'égard du Dieu qui représente l'autorité supérieure; il [était] un péché au même titre que les transgressions des ordonnances religieuses au sens strict<sup>74</sup>. » Loi immuable, la *Torah* n'en était pas moins interprétable.

Nous avons vu qu'il n'existait, à cette époque, aucune autorité centrale, aucun mouvement apte à imposer une « orthodoxie » radicale, du moins pas avant que le mouvement rabbinique réussisse à imposer son autorité sur l'ensemble des communautés judéennes. Or, comme le rappelle D. Jaffé, « le concept d'orthodoxie fait référence à un système de doctrines considérées comme vraies par le groupe qui s'en réclame et n'admettant pas d'autres doctrines qui les contredisent. L'idée d'orthodoxie induit celle d'institution qui régit et classifie en fonction des contenus préétablis<sup>75</sup>. » Par conséquent, sans institution ou autorité établie, l'orthodoxie se trouve limitée à un groupe restreint de Judéens, notamment ceux qui ont entouré les Rabbins ou les Sages, mais non à l'ensemble des communautés judéennes comme le précise également D. Jaffé : le concept d'« orthodoxie » ne peut s'appliquer à la réalité du judaïsme antique, même après l'écllosion du rabbinisme, et surtout qu'il ne peut être réduit à la simple acceptation du monothéisme et des concepts de la révélation divine, car un refus d'adhésion à ces dénominateurs communs ne fait pas un « *unorthodoxe* », mais un non-Judéen<sup>76</sup>.

L'interprétation de la *Torah* était ainsi possible et se réalisait en fonction « des modes de lecture propres à chaque groupe<sup>77</sup>. » C'est ainsi que plusieurs traditions sur certaines figures, telles qu'Énoch, Melchisédech ou le Messie, se sont longtemps côtoyées, occasionnant de nombreuses polémiques, notamment entre les chrétiens et les

---

<sup>74</sup> A. CAQUOT, « La religion d'Israël des origines à la captivité de Babylone », dans H.-C. PUECH (dir.), *Histoire des religions*. Tome I. *Les religions antiques*. Vol 1. *La formation des religions universelles et les religions de salut en Inde et en Extrême-Orient* (Folio. Essai, 330), Paris, Gallimard, 1972, p. 388.

<sup>75</sup> D. JAFFÉ, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme : orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2005, p. 58.

<sup>76</sup> D. JAFFÉ, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme : orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2005, p. 58-64.

<sup>77</sup> D. JAFFÉ, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme : orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2005, p. 61.



Judéens, mais également, d'une part, entre les mouvements judéens et, d'autre part, entre les mouvements chrétiens d'autre part<sup>78</sup>. Ainsi, comme le souligne S.C. Mimouni :

En dépit de certains accords universels sur les exigences de la *Torah*, étant donné le multiculturalisme et la diversité des identités locales dont on trouve tant d'indices en Palestine comme en Diaspora, il est hautement improbable que tous les Judéens qui se [rendaient] en pèlerinage au Temple de Jérusalem à cette époque, ceux de Palestine comme ceux de Diaspora, aient été capables d'exposer de manière identique la signification de la *Torah* ou l'une de ses prescriptions<sup>79</sup>.

L'interprétation plurielle de la *Torah* à l'intérieur d'une certaine zone de liberté est demeurée un enjeu important du « judaïsme » de cette période, voire durant toute la période antique. Cependant, s'il était possible d'avoir des interprétations divergentes de la *Torah*, il n'était cependant pas permis de l'attaquer de manière massive et profonde, car, de cette manière, c'est Dieu lui-même qui subissait cette attaque<sup>80</sup>. Parallèlement à cette *Torah* écrite, s'est développée la tradition d'une *Torah* orale censée remonter, à travers une généalogie sans rupture, à Moïse<sup>81</sup>. Dans cette perspective, l'ensemble de la *Torah* aurait été révélé à Moïse, mais ce dernier n'en aurait rédigé qu'une partie, l'autre ayant été transmise par la tradition orale. Or, cette tradition orale de la *Torah* venait, en plus d'interpréter la tradition écrite, la compléter, voire l'amplifier. C'est particulièrement dans ce domaine qu'elle a connu un enrichissement dynamique afin de mieux répondre à la réalité vécue et aux nouvelles situations qui n'existaient pas au temps de rédaction de la *Torah*, accentuant ainsi le caractère légaliste du « judaïsme » par la multiplication – jusqu'à 613 – des prescriptions à respecter. Finalement, la *Torah*

---

<sup>78</sup> Sur les conflits d'interprétations, voir S.C. MIMOUNI, « Pour une compréhension de la séparation entre les communautés « chrétiennes » et les communautés « pharisiennes » (ca. 70-135 de notre ère) », *Hénoch*, 26 (2004), p. 147-148. Sur l'interprétation des figures messianiques, voir T. RÖMER, « Origines des messianismes juifs et chrétiens », dans J.-C. ATTIAS – P. GISEL – L. KAENNEL (éd.), *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Religions en perspective, 10), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 13-29; P. PIOVANELLI, « Les figures des leaders "qui doivent venir". Genèse et théorisation du messianisme juif à l'époque du Second Temple », dans J.-C. ATTIAS – P. GISEL – L. KAENNEL (éd.), *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Religions en perspective, 10), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 31-58.

<sup>79</sup> S.C. MIMOUNI, « Introductions politiques et religieuses » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Cléo. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 32-33.

<sup>80</sup> S.C. MIMOUNI, « Introductions politiques et religieuses » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Cléo. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 32.

<sup>81</sup> D. BOYARIN, « Naturalizing the Border: Apostolic Succession in the *Mishna* », *Border Line. The Partition of Judeo-Christianity* (Divinations), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 74-86.

orale a fini par englober les discussions des docteurs de la Loi<sup>82</sup>. Malgré la diversité d'interprétations, la *Torah* demeurait le code de conduite qui permettait de distinguer les Judéens des Gentils et qui devait être respecté, du moins théoriquement, même par les Judéens vivant au milieu des Nations afin de les protéger de leurs souillures.

Le dernier pilier identitaire de l'*ethnos* judéen repose sur l'institution centrale de leurs pratiques culturelles : le Temple de Jérusalem. Reconstitué au retour de l'Exil, puis considérablement agrandi et embelli par Hérode le Grand, le Temple demeurait le lieu par excellence d'enseignement et de prière, de sacrifices, d'offrandes et de libations en vue de l'expiation des péchés. Considéré par certains Judéens comme la résidence de Dieu, on y pratiquait matin et soir, l'holocauste quotidien d'un agneau, le sacrifice étant l'élément central du culte<sup>83</sup>. Depuis Auguste, on y offrait également un double sacrifice pour l'Empereur et pour l'Empire<sup>84</sup>. Constitué des différents parvis, plus on pénétrait au cœur du Temple, plus le degré de sainteté augmentait, jusqu'à atteindre son sommet dans le Saint des Saints où seul le grand prêtre était seul autorisé à pénétrer. Sur la balustrade entourant le parvis des Gentils était gravée une inscription bilingue, latine et grecque, prohibant, sous peine de mort, l'accès aux étrangers au-delà du parvis qui leur était réservé : « Que nul étranger ne pénètre à l'intérieur de la balustrade et de l'enceinte qui sont autour du *hieron* : celui qui serait pris serait cause que la mort s'ensuivrait<sup>85</sup>. » Comme un procès judéen d'un gentil était exclu, le lynchage demeurait l'unique sanction applicable à ceux qui transgressaient cette règle<sup>86</sup>. La gravité de la sentence est représentative de la perception que les Judéens avaient de l'impureté des étrangers. En

---

<sup>82</sup> Sur la *Torah*, voir R. GOESTSCHEL, « Torah » dans F. ARMENGAUD – R. GOESTSCHEL – M. GAREL (dir.), *Dictionnaire du judaïsme* (Encyclopædia universalis), préf. de C. BALADIER, Paris, Albin Michel, 1998, p. 798-799; A. CAQUOT, « La religion d'Israël des origines à la captivité de Babylone » dans H.-C. PUECH (dir.), *Histoire des religions*. Tome I. *Les religions antiques*. Vol I. *La formation des religions universelles et les religions de salut en Inde et en Extrême-Orient* (Folio. Essai, 330), Paris, Gallimard, 1972, p. 386-388 et p. 448-452; P. BUIS, « Loi » dans P.-M. BOGEART et al. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, éd. revue, Iris diffusion inc., Montréal, 1987, p. 752-754; S.C. MIMOUNI, « Introductions politiques et religieuses » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 31-32.

<sup>83</sup> *Ex* 20,24; *Ex* 29,42.

<sup>84</sup> Phil., *Leg. ad Caium*, 157.

<sup>85</sup> C. CLERMONT-GANNEAU, « Une stèle du temple de Jérusalem », *Revue Archéologique*, 23 (1872), p. 220 cité par F. MANN, *Le Judaïsme. Milieu et mémoire du Nouveau Testament* (Analecta. Studium Biblicum Franciscanum, 36), Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1992, p. 60, note 90. Voir également, Jos., *A.J.*, 12,145; *B.J.*, 5,194.

<sup>86</sup> S. LÉGASSE, « Paul et l'universalisme chrétien » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 142.

effet, les Gentils étaient perçus comme des hommes souillés, impurs, et le contact avec eux risquait de faire rejaillir sur les Judéens et sur le Temple cette souillure. Ainsi, cela aurait été un sacrilège que la pureté du Temple, considéré par plusieurs comme étant la maison de Dieu, puisse être souillée par une telle présence. Encore une fois, on comprend pourquoi l'entrée de Pompée dans le Saint des Saints a provoqué la colère du peuple judéen. Or, « cet interdit n'est pas exceptionnel dans le monde antique, car de nombreux temples sont réservés aux initiés ou selon l'appartenance ethnique sociale ou sexuelle<sup>87</sup>. »

L'importance du Temple pour les Judéens était telle que l'orant s'orientait durant la prière en sa direction, en souvenir de Daniel qui pria à sa fenêtre en direction de Jérusalem<sup>88</sup>. Par ailleurs, trois fois l'an, tous les Judéens avaient l'obligation de monter en pèlerinage au Temple pour les fêtes de Pâque, de la Pentecôte et celle des Tentes<sup>89</sup>. Ceux qui en étaient dispensés sont mentionnés en *Ag* 1,1. Cependant, il serait utopique de croire que tous les Judéens de la Diaspora se déplaçaient chaque année, mais plus réaliste de penser que ceux-ci le faisaient le plus régulièrement possible. En cas d'impossibilité (*Ex* 29,1), les communautés envoyaient des délégués pour les représenter et apporter au Temple les offrandes, les prémices des récoltes et la collecte de la taxe (Phil., *Lega. ad Caium*, 156-157). Lors de la famine qui a sévi sous Claude, Paul a, en quelque sorte, joué ce rôle de délégué (*Ac* 24,17). Les différentes fêtes qui rythmaient le calendrier judéen, auxquels s'ajoute bien évidemment le sabbat, constituaient d'autres marqueurs identitaires importants, d'autant plus en Diaspora où elles se distinguaient des fêtes célébrées dans les cités hellénistiques et romaines.

Lors des pèlerinages annuels, la foule judéenne rassemblée à Jérusalem était considérable, raison pour laquelle les gouverneurs romains, accompagnés de fortes garnisons, ne manquaient pas de s'y rendre afin d'y maintenir l'ordre<sup>90</sup>. Finalement, dès l'âge de vingt ans, les Judéens devaient verser un impôt annuel permettant d'assurer les énormes dépenses de la pratique quotidienne du culte, l'entretien du Temple et la

---

<sup>87</sup> C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël*. Tome III. *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 254

<sup>88</sup> B. HALPHERN-GUEDJ, « La prière juive » dans M. MESLIN (dir.), *Quand les hommes parlent aux Dieux : images et figures. Histoire de la prière dans les civilisations*, Paris, Bayard, 2003, p. 246.

<sup>89</sup> *Ex* 23,14-17; *Dt* 16,16.

<sup>90</sup> F. MANNS avance le chiffre de deux cent mille pèlerins qui s'entassaient dans la ville. F. MANNS, *Le Judaïsme. Milieu et mémoire du Nouveau Testament* (Analecta. Studium Biblicum Franciscanum, 36), Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1992, p. 67.

subsistance du clergé. Le Temple représentait ainsi un lien fondamental entre les Judéens palestiniens et ceux de la Diaspora.

Ces quatre piliers identitaires ont contribué à définir une certaine unicité de l'*ethnos* judéen par rapport aux autres *ethnê* antiques. Si le monolâtrisme et l'élection constituaient des fondements identitaires communément admis par l'ensemble des Judéens, nous avons souligné que la *Torah* était cependant l'objet d'interprétations variées, ce qui était aussi vrai pour la perception que les Judéens se faisaient du Temple. Ainsi, la compréhension de ces fondements identitaires, de même que le degré d'importance qu'on leur accordait, variait selon l'appartenance des Judéens à l'un ou l'autre des mouvements composant la pluralité judéenne.

## B. Les groupes en présence

L'« identité judéenne » de la période du Second Temple était unitaire dans son sentiment d'appartenance à un peuple élu ayant conclu une Alliance avec Dieu, mais plurielle en raison de l'existence de tendances et de mouvements diversifiés. Dans une perspective groupale, on pourrait considérer les Judéens comme formant un groupe lui-même constitué de divers sous-groupes, chacun possédant une compréhension particulière du « judaïsme » sans toutefois nier leur appartenance au groupe. Une pluralité unitaire, voilà comment pourrait se définir l'unicité judéenne durant la période du Second Temple. Ainsi, le « judaïsme » n'avait « rien de monolithique, de monophonique<sup>91</sup>. » De plus, la réalité judéenne palestinienne se distinguait de celle de la Diaspora « par sa composante territoriale et institutionnelle, dont le Temple et Jérusalem sont symboles et centres, et par la langue (hébreu et araméen) dont la *Torah* et la proclamation est cœur et symbole<sup>92</sup>. » Il convient donc de les aborder brièvement afin de comprendre la double réalité avec laquelle les premiers chrétiens sont entrés en interaction pour définir leur propre identité collective.

---

<sup>91</sup> F. BLANCHETIÈRE, « Comment le même est-il devenu l'autre? ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés? », *Revue des Sciences religieuses*, 71, 1 (1997), p.10.

<sup>92</sup> M. SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion* (Champ médiologique), Paris, Odile Jacob, 1998, p. 76.

Le principal témoin de la diversité qui caractérise le « judaïsme » palestinien demeure Flavius Josèphe. Pour qualifier sans nuance péjorative ni jugement de valeur, les trois principaux courants de l'époque, Josèphe use du terme « αἵρεσις<sup>93</sup> », un terme qu'il a emprunté à la littérature philosophique grecque de son époque où il avait le sens d'école de pensées, de tendance, de doctrines philosophiques ou religieuses particulières. Comme le souligne M. Sachot, Josèphe « marque sa préférence pour “ *haireisis* ” voulant déplacer certains aspects du judaïsme sur le terrain de la philosophie grecque, ce qui est moins problématique qu'une catégorisation politique et plus proche de la situation des Juifs de son époque<sup>94</sup>. » Ce terme n'avait pas encore le sens péjoratif que lui ont octroyé, dès le II<sup>e</sup> siècle de notre ère, les auteurs chrétiens, soit celui de « mouvement déviant », car, comme nous l'avons mentionné, le « judaïsme » de cette période ne se comprenait nullement en termes d'orthodoxie ou d'hétérodoxie, mais plus en termes d'orthopraxie : « au début du premier siècle, il n'y a pas de ligne de démarcation entre orthodoxie et hétérodoxie<sup>95</sup>. » Tous pouvaient légitimement se réclamer comme pratiquant la forme la plus authentique du « judaïsme » comme le montre bien la polémique sur le *Verus Israel* sur laquelle nous reviendrons.

L'origine de la formation de ces divers courants demeure incertaine, mais elle pourrait vraisemblablement remonter à la période asmonéenne, « non pas d'une manière ponctuelle, clairement repérable, mais progressivement selon les réactions qui se manifestent face à l'introduction de l'hellénisme. En d'autres termes, tout se passe comme si les positions prises à l'égard de la Loi, de temple et du sacerdoce avaient amorcé la définition de partis dont l'existence organisée apparaît nettement au I<sup>er</sup> siècle après J.-C<sup>96</sup>. »

La formation de ces différents groupes doit être comprise de manière plus large que leur dimension religieuse, car elle semble avoir impliqué une dimension politique liée aux conflits survenus durant les règnes asmonéens. Ces groupes ont également adopté des positions et des actions différentes vis-à-vis l'occupation romaine, même si

<sup>93</sup> Jos., *A.J.*, 13,171.288.293; 15,6.20.199; *B.J.*, 12,122.137.142.162.164.

<sup>94</sup> M. SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion* (Champ médiologique), Paris, Odile Jacob, 1998, p. 125, note 15.

<sup>95</sup> M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus* (Mythes et religions, 40), 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 8.

<sup>96</sup> C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël. Tome III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 269.

la présence romaine a représenté un facteur de cohésion sociale envers la menace que peut représenter la présence d'un pouvoir étranger sur le territoire judéen<sup>97</sup>. Cependant, le manque d'information rend complexe la connaissance des principales caractéristiques de leur pensée respective.

On sait toutefois qu'ils ont souvent entretenu entre eux des relations plus ou moins conflictuelles. Parmi les principaux mouvements judéens palestiniens se trouvaient les sadducéens, les pharisiens, les esséniens et auxquels il convient d'ajouter les nombreux mouvements prophétiques, apocalyptiques, mystiques, messianiques, baptistes et, en dernier lieu, les zélotes et les sicaires, qui ont d'abord été des mouvements politiques, même si la question religieuse n'était pas exempte de leur idéologie respective.

Les membres du mouvement sadducéen se recrutaient essentiellement dans l'aristocratie sacerdotale. Mouvement conservateur généralement hostile à l'innovation religieuse, accueillant envers l'hellénisme et centré sur une interprétation littérale et légaliste de la *Torah*, il ne reconnaissait que la *Torah* écrite et que l'autorité des prêtres pour l'interpréter. Leur autorité découlait principalement des fonctions cultuelles qu'ils exerçaient, notamment au Temple de Jérusalem. Ils revendiquaient d'ailleurs le patronage et le fait d'être le seul sacerdoce légitime mentionné en *Ez* 40,46. Cependant, même si leurs membres se recrutaient dans la tribu sacerdotale, il ne faut pas la confondre avec le mouvement sadducéen. On comprend également qu'en raison du lien étroit qu'ils entretenaient avec le Temple, sa disparition a favorisé la disparition du mouvement sadducéen, mais pas celle des prêtres qui ont continué à jouer un rôle important dans le « judaïsme synagogaal et sacerdotal »<sup>98</sup>.

Les sadducéens ne croyaient ni en la résurrection, ni en la permanence des âmes, ils niaient la rétribution personnelle, la souveraineté du Destin et l'intervention divine

---

<sup>97</sup> M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus* (Mythes et religions, 40), 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 15. Sur les facteurs de cohésion groupale, voir D. OBERLÉ, « La cohésion dans les petits groupes » dans G. MUGNY – D. OBERLÉ – J.-L. BEAUVOIS (éd.), *La psychologie sociale*. Tome I. *Relations humaines, groupes et influence sociale*. J.-L. BEAUVOIS (dir.), Grenoble, Presse Université de Grenoble, 1995, p. 43-57.

<sup>98</sup> M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus* (Mythes et religions, 40), 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 22-23. Sur la question des prêtres, voir S.C. 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* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, 976 p.

dans les affaires humaines, croyant plutôt que l'homme possédait un libre arbitre, et ils n'appréciaient guère l'angélogie<sup>99</sup>. Face à l'autorité romaine, ils ont souvent adopté une position favorable, voire une politique de collaboration, s'opposant aux mouvements de révolte et aux spéculations messianiques et apocalyptiques ou à tout autre mouvement susceptible d'attiser la sédition. Il semble toutefois que le haut clergé a davantage adopté une position pro-romaine que le bas clergé. Ils semblent avoir d'abord occupé une position majoritaire au sein du Sanhédrin, leur autorité a cependant décliné au profit des pharisiens qui recevaient l'appui populaire. En effet, groupe fermé et élitiste, les sadducéens n'entretenaient que peu de contacts avec les autres milieux judéens et ont eu de moins en moins d'influence sur le peuple avec lequel ils vivaient séparés<sup>100</sup>.

Pour leur part, les membres du mouvement pharisien se recrutaient dans toutes les classes sociales, mais davantage dans le milieu laïc aisé, et trouvaient un important appui dans le milieu lettré des scribes. Leur nom pourrait signifier « les séparés », mais cette appellation continue de faire l'objet de discussions<sup>101</sup>. Contrairement aux sadducéens, ils semblent avoir été réfractaires à l'hellénisme prôné par les Asmonéens.

Nombreux et organisés en véritable parti politico-religieux, les pharisiens centraient leurs activités sur la méditation et l'encadrement de la vie quotidienne grâce à de nombreuses règles de pureté rituelle, et surtout grâce à des interprétations et des

---

<sup>99</sup> Mt 22,23; Ac 23,8.

<sup>100</sup> Sur les sadducéens, J. LE MOYNE, *Les sadducéens*. Paris, Librairie Lecoffre, 1972, 464 p.; M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus* (Mythes et religions, 40), 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 15-30 ; M. SIMON – A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique : d'Antiochus Épiphane à Constantin* (Nouvelle Clio. L'Histoire et ses problèmes, 10), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 61 ; S.C. MIMOUNI, « Introductions politiques et religieuses » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 34; F. MANNS, *Le Judaïsme. Milieu et mémoire du Nouveau Testament* (Analecta. Studium Biblicum Franciscanum, 36), Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1992, p. 163-169; G. STEMBERGER, « Pharisien, sadducéens, esséniens » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine – perspectives – index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 423-444 ; R. LE DÉAUT, « Les sadducéens » dans A. GEORGE – P. GRELOT (dir.), *Introduction à la Bible. Édition nouvelle. Tome III. Introduction critique au Nouveau Testament. Vol. I. Au seuil de l'ère chrétienne, le monde gréco-romain et les Juifs à l'époque de Jésus*, Paris, Desclée, 1976, p. 140-142.

<sup>101</sup> Sur le sens du terme « pharisien », R. LE DÉAUT, « Les sadducéens » dans A. GEORGE – P. GRELOT (dir.), *Introduction à la Bible. Édition nouvelle. Tome III. Introduction critique au Nouveau Testament. Vol. I. Au seuil de l'ère chrétienne, le monde gréco-romain et les Juifs à l'époque de Jésus*, Paris, Desclée, 1976, p. 134-135 ; F. MANNS, *Le Judaïsme. Milieu et mémoire du Nouveau Testament* (Analecta. Studium Biblicum Franciscanum, 36), Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1992, p. 154-155.

explicitations de plus en plus précises de la Loi<sup>102</sup>. La question de pureté était centrale pour les pharisiens qui considéraient qu'elle devait s'appliquer dans toutes les situations de la vie et non se limiter aux pratiques cultuelles du Temple. Pour contrer l'immobilisme des sadducéens, ils ont ajouté à la tradition écrite l'autorité de la tradition orale dont ils se sont désignés gardiens et interprètes. Plus ouverts que les sadducéens à l'innovation religieuse, ils ont fortement contribué, en accentuant l'aspect de séparation entre les « purs » et les « impurs », à la multiplication des prescriptions afin de préserver une « haïe d'honneur autour de la Torah », et à se présenter comme les guides religieux de la masse sur laquelle ils avaient une grande autorité morale et spirituelle comme le souligne Flavius Josèphe : « ils jouissent d'un très grand crédit auprès du peuple, et toutes les pratiques religieuses, prières et sacrifices, sont menés d'après leur interprétation<sup>103</sup>. » Cependant, leur influence semble avoir principalement été limitée aux milieux urbains<sup>104</sup>.

Leur autorité s'est également répandue dans le milieu synagogaal palestinien, car ils accordaient un rôle important à l'étude de la *Torah* et de la tradition, ce qui explique l'importance qu'a prise ce courant dans le « judaïsme synagogaal et sacerdotal » après la destruction de Temple. Ainsi, les sadducéens et les pharisiens étaient ainsi deux catégories socio-religieuses différentes, la première reposant sur l'élite sacerdotale, la seconde sur le milieu populaire et la « classe moyenne », occupant des fonctions opposées, les premiers comprenant les prêtres, les seconds les docteurs de la Loi, liés à des institutions différentes, les premiers centrés sur le Temple, les seconds sur la synagogue<sup>105</sup>.

Cependant, les pharisiens ne constituaient pas un mouvement homogène, car plusieurs écoles de pensée cohabitaient. Ainsi, « ils forment une sorte de “ confrérie ”, d'association volontaire, dont les membres sont liés par des pratiques communes qui résultent de leur interprétation des règles religieuses et de leur engagement dans des

---

<sup>102</sup> Jos., *A.J.*, 17,2,42.

<sup>103</sup> Jos., *A.J.*, 18,15.

<sup>104</sup> F. SIEGERT, « Le judaïsme au premier siècle et ses ruptures intérieures » dans D. MARGUERAT (éd.), *Le déchirement : Juifs et chrétiens au premier siècle* (Monde de la Bible, 32), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 29.

<sup>105</sup> M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus* (Mythes et religions, 40), 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 30.



actions politiques et sociales visant à leur permettre d'étendre leur influence<sup>106</sup>. » Ces confréries pharisiennes étaient structurées, chacune ayant son chef et son assemblée, et se regroupaient lors de repas communs constitués de nourriture profane en état de pureté rituelle lévitique rigoureuse<sup>107</sup>.

Les pharisiens partageaient généralement une commune croyance en la résurrection des morts<sup>108</sup>, soit de tous les hommes ou simplement des « justes », en la rétribution après la mort, en l'immortalité personnelle, en un certain équilibre entre la Providence et le libre arbitre, et en une angéologie très développée et structurée. Vis-à-vis l'autorité romaine, ils ont majoritairement adopté une position modérée dans l'attente d'une libération prochaine<sup>109</sup>.

Pour leur part, les esséniens correspondaient à un courant initiatique, ascétique, messianique et ésotérique vivant, hors de Jérusalem, une vie communautaire quasi idéalisée et en marge, mais pas nécessairement en rupture, des institutions religieuses traditionnelles judéennes, notamment avec Temple de Jérusalem. L'étymologie de la dénomination « essénien » demeure contestée, mais pourrait venir de l'hébreu *hassid* qui aurait d'abord signifié « fidèles à » et ensuite « saint, pieux »<sup>110</sup>. Leur origine

---

<sup>106</sup> C. ARNOULD-BÉHAR, *La Palestine à l'époque romaine* (Guides Belles Lettres des civilisations, 24), Paris, Belles Lettres, 2007, p. 125-126.

<sup>107</sup> R. LE DÉAUT, « Les sadducéens » dans A. GEORGE – P. GRELOT (dir.), *Introduction à la Bible. Édition nouvelle. Tome III. Introduction critique au Nouveau Testament. Vol. I. Au seuil de l'ère chrétienne, le monde gréco-romain et les Juifs à l'époque de Jésus*, Paris, Desclé, 1976, p. 137 ; J. NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme* (Lire la Bible, 71), trad. de l'anglais par J.-P. BAGOT, Paris, Cerf, 1986 (1984), p. 36.

<sup>108</sup> *Mc* 12,18-27; *Ac* 23,8.

<sup>109</sup> Sur les pharisiens, M. PELLETIER, *Les pharisiens : histoire d'un parti méconnu* (Lire la Bible, 86), Paris, Cerf, 1990, 372 p.; M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus* (Mythes et religions, 40), 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 19-39 ; M. SIMON – A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique : d'Antiochus Épiphane à Constantin* (Nouvelle Cléo. L'Histoire et ses problèmes, 10), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 60-61 ; S.C. MIMOUNI, « Introductions politiques et religieuses » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Cléo. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 34-34; F. MANNS, *Le Judaïsme. Milieu et mémoire du Nouveau Testament* (Analecta. Studium Biblicum Franciscanum, 36), Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1992, p. 149-162; G. STEMBERGER, « Pharisien, sadducéens, esséniens » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine-perspectives - index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 423-444; R. LE DÉAUT, « Les pharisiens » dans A. GEORGE – P. GRELOT (dir.), *Introduction à la Bible. Édition nouvelle. Tome III. Introduction critique au Nouveau Testament. Vol. I. Au seuil de l'ère chrétienne, le monde gréco-romain et les Juifs à l'époque de Jésus*, Paris, Desclé, 1976, p. 134-139 ; R.E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, trad. de l'anglais par J. MIGNON, présentation de P. DEBERGE, Paris, Bayard, c2000, p. 116-118.

<sup>110</sup> S.C. 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* (Nouvelle Cléo), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 238.

remonterait à l'insurrection macchabéenne où les premiers tenants de cette communauté ont prôné un éloignement avec le Temple, avec la classe sacerdotale et avec la grande prêtrise, notamment avec la grande prêtrise monarchique instaurée par Jonathan que les esséniens considéraient comme le « prêtre impie »<sup>111</sup>. Les membres de la communauté de Qumrân qui considéraient à la fois le Temple et les fonctions sacerdotales, notamment celle du grand prêtre qui est la plus prestigieuse et sacrée, comme illégitimes et souillées. Un débat partage la recherche afin de déterminer si les esséniens sont à identifier avec les membres de la communauté de Qumrân, « une hypothèse qui bénéficie de la faveur du plus grand nombre de spécialistes<sup>112</sup>. » Comme le mouvement essénien est composé de diverses tendances qui ont entretenu entre eux des polémiques et controverses doctrinales, on considère parfois que la communauté de Qumrân correspond à l'une de ces tendances et que le bâtiment découvert serait un « monastère »<sup>113</sup>. Quoi qu'il en soit de cette question, les spécialistes s'entendent généralement sur l'origine sacerdotale du mouvement essénien. Les activités du mouvement essénien étaient surtout centrées sur la lecture des *Écritures*. Ils croyaient en la Providence et en l'immortalité, mais pas nécessairement en la résurrection des corps<sup>114</sup>. Le mouvement essénien a développé une eschatologie très riche et la croyance en une double messianité : le Messie « Fils d'Aaron » (messianité sacerdotale) et le Messie « Fils de David », désigné par la communauté de Qumrân comme le « Messie d'Israël » ou le « Prince de la congrégation » (messianité royale), figures auxquelles

---

<sup>111</sup> S.C. 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* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 239-240.

<sup>112</sup> Sur cette question, voir S.C. 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* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 240.

<sup>113</sup> S.C. 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* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 240.

<sup>114</sup> Sur les esséniens, M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus* (Mythes et religions, 40), 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 42-51 ; F. MANNS, *Le Judaïsme. Milieu et mémoire du Nouveau Testament* (Analecta. Studium Biblicum Franciscanum, 36), Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1992, p. 175-190 ; G. STEMBERGER, « Pharisien, sadducéens, esséniens » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine– perspectives – index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 423-444 ; J. CARMIGNAC, « Les esséniens et la communauté de Qumrân » dans A. GEORGE – P. GRELOT (dir.), *Introduction à la Bible. Édition nouvelle*. Tome III. *Introduction critique au Nouveau Testament*. Vol. I. *Au seuil de l'ère chrétienne, le monde gréco-romain et les Juifs à l'époque de Jésus*, Paris, Desclée, 1976, p. 142-161 ; C. HEMPEL, « Qumran Communities: Beyond the Fringes of Second Temple Society » dans S.E. Porter – C.A. Evans (eds.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series, 26), Sheffield, Sheffield Academy Press, 1997, p. 43-53.

s'ajoute une troisième forme de messie renvoyant au « Prophète eschatologique » appelé à les précéder<sup>115</sup>.

Pour sa part, le mouvement des zélotes est né avec l'insurrection du pharisien Judas de Gamala, dit le Galiléen, en l'an 6 ou 7 de notre ère contre le recensement de Quirinus. Ses membres étaient principalement recrutés dans les couches les plus pauvres de la société et parmi la paysannerie judéenne. Placé face à la présence étrangère en terre d'Israël, ce groupe « nationaliste » considérait de leur devoir de repousser la domination étrangère, car ils refusaient de reconnaître toute autre forme de pouvoir que celui de Dieu, afin de favoriser l'accomplissement eschatologique des prophéties. Selon eux, celui-ci passait par le rétablissement d'une « Nation judéenne » autonome dont ils cherchaient à promouvoir l'avènement par la force. Proches des zélotes, mais de formation plus tardive, certains opposants à l'occupation romaine, nommés sicaires, n'ont pas hésité à assassiner les collaborateurs romains d'origine judéenne ou ceux qui s'avaient adopter une position trop conciliante à leur égard. Par leur « nationalisme » exacerbé, et par leur haine de l'étranger, les zélotes et les sicaires, qui sont des mouvements plus politiques que religieux, ont fortement contribué au climat d'insécurité, au conflit avec les représentants du pouvoir romain et à la Première Guerre judéenne<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> Sur les différentes formes de messianité à l'époque du Second Temple de Jérusalem, voir P. PIOVANELLI, « Les figures des leaders “qui doivent venir”. Genèse et théorisation du messianisme juif à l'époque du Second Temple », dans J.-C. ATTIAS – P. GISEL – L. KAENNEL (éd.), *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Religions en perspective, 10), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 31-58, particulièrement p. 35-36 et 44-52; S.C. MIMOUNI, « Jésus Messie ‘fils de David’ et Messie ‘fils d’Aaron’ », dans D. HAMIDOVIĆ (éd.), *Aux Origines des Messianismes Juifs. Actes du colloque international tenu en Sorbonne, à Paris, les 8 et 9 juin 2010*, Leyde-Boston, 2013, p. 145-172; W. HORBURY, « The Aaronic Priesthood in the Epistle to the Hebrew », *Journal for the Study of New Testament* 19 (1983), p. 43-71 (= *Messianism among Jews and Christians. Twelve Biblical and Historical Studies*, Londres-New York, 2003, p. 227-254); E.F. MASON, ‘You are a Priest Forever’: *Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews*, Leyde, Boston, 2008, 229 p.; C.H.T. FLETCHER-LOUIS, « Jesus as a High Priest Messiah. Part I », *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 4 (2006), p. 155-175 et C.H.T. FLETCHER-LOUIS, « Jesus as a High Priest Messiah. Part II », *Journal for the Study of the Historical Jesus* 5 (2007), p. 57-79; D.I. KANG, « The Royal Components of Melchizedek in Hebrew 7 », *Perichoresis*, 10, 1 (2012), p. 95-124.

<sup>116</sup> Sur ces mouvements, M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus* (Mythes et religions, 40), 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 39-41 ; M. SIMON – A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique : d’Antiochus Épiphane à Constantin* (Nouvelle Clio. L’Histoire et ses problèmes, 10), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 61-62 ; S.C. MIMOUNI, « Introductions politiques et religieuses » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio. L’histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 37; A. PAUL, « La destruction du Second Temple et ses conséquences. Partie I. Les données historiques » dans A. GEORGE – P. GRELOT (dir.), *Introduction à la Bible. Édition nouvelle. Tome III. Introduction critique au Nouveau Testament. Vol. I. Au seuil de l’ère chrétienne, le monde gréco-romain et les Juifs à l’époque de Jésus*, Paris, Desclé, 1976, p. 214.

Finalement, ce climat insurrectionnel a favorisé une recrudescence de courants messianiques et prophétiques, généralement groupés autour de chefs charismatiques qui n'ont pas hésité à se proclamer Messie ou Sauveur de l'*ethnos* judéen, de cercles apocalyptiques prophétisant une fin du monde imminente, mais également de cercles baptistes pratiquant les rites baptismaux en vue de la rémission des péchés et dont Jean le Baptiste s'avère le plus connu des prédicateurs en raison du témoignage des *Évangiles* et de Flavius Josèphe<sup>117</sup>.

Cependant, il convient de relativiser ces différents courants et leur importance respective. D'une part, bien que les partis sadducéens et pharisiens représentaient les positions dominantes au sein du « judaïsme » de la période du Second Temple, ces mouvements demeurent compartimentés, fragmentés et composés d'un nombre restreint d'adeptes, la vaste majorité de la population était généralement située hors de ces écoles de pensée<sup>118</sup>. D'autre part, les Judéens de Palestine ne représentaient qu'une infime portion des Judéens, la majorité se trouvant au sein de la Diaspora et n'avaient de fait aucun lien avec ces mouvements proprement palestiniens.

### III. LES JUDÉENS EN DIASPORA : LE « JUDAÏSME SYNAGOGAL »

#### A. La formation d'une Diaspora judéenne et la rencontre de l'Autre

Composante essentielle de la réalité judéenne antique, la Diaspora, dont l'origine migratoire remonte à la période achéménide, soit au VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, a émergé après la disparition des Royaumes d'Israël et de Juda et après l'Exil. Son expansion s'est poursuivie durant la période hellénistique et romaine. Cet important mouvement d'émigration presque ininterrompu a favorisé l'essaimage de communautés judéennes dans tout le pourtour de la Méditerranée, principalement dans les zones urbaines et portuaires situées le long du littoral, en Mésopotamie et en Perse. La Diaspora était, entre autres, le résultat de l'exil, de migrations militaires, de déportations, de difficultés économiques, de querelles religieuses, de réduction de

---

<sup>117</sup> C. TASSIN, « Jean-Baptiste et les baptistes » dans *Aux origines du christianisme* (Folio. Histoire, 98), textes présentés par P. GEOLTRAIN, Paris, Gallimard – Le Monde de la Bible, 2000, p. 177-182.

<sup>118</sup> M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus* (Mythes et religions, 40), 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 15.

Judéens en esclaves ou en prisonnier de guerre employés comme soldat ou mercenaires ou simplement vendus, comme ce fut le cas de milliers de Judéens après le passage de Pompée en Palestine en 63 av. notre ère. Dans le monde gréco-romain, les communautés de la Diaspora étaient installées dans les grandes agglomérations urbaines de Syrie (Antioche, Apamée, Damas, Sidon, Tyr) et d'Asie Mineure (Éphèse, Pergame) auxquelles il faut ajouter Alexandrie, Carthage et bien évidemment Rome<sup>119</sup>.

Les communautés de la Diaspora ne formaient pas nécessairement des ghettos à l'intérieur des cités, comme ce sera le cas à l'époque médiévale, bien qu'elles aient parfois tendance à se regrouper autour d'une synagogue afin d'assurer l'entraide entre ses membres et un certain esprit de corps<sup>120</sup>. Difficilement quantifiables, les spécialistes estiment néanmoins que les Judéens de la Diaspora représentaient une population de six à huit millions d'âmes, soit entre sept et dix pour cent de la population totale de l'Empire romain. Selon G. Nahon, entre les périodes de la République et de l'Empire, la population judéenne dans l'Empire romain serait passée de quelques milliers d'âmes à près de trois millions<sup>121</sup>. Numériquement, les Judéens en Diaspora s'avéraient ainsi plus nombreux que ceux de Palestine qui ne constituaient approximativement que dix pour cent de la population judéenne<sup>122</sup>. À ce sujet, Strabon, selon le témoignage de Flavius Josèphe – qui fait plutôt référence à Nicolas de Damas – mentionne qu'« on trouverait difficilement dans le monde un endroit où ce peuple n'ait été accueilli et ne soit devenu le maître<sup>123</sup>. » Dans la même perspective, dans une lettre adressée à Caligula, dont les propos sont rapportés par Philon d'Alexandrie, Agrippa I<sup>er</sup> écrit :

La ville sainte [...] est la métropole non pas d'une seule contrée, la Judée, mais de beaucoup d'autres, car elle a envoyé des colonies dans les pays environnants, l'Égypte, la Phénicie, la Syrie, la Coelé-Syrie, ou des pays plus éloignés, la

---

<sup>119</sup> M.-F. BASLEZ, « Le cadre politique et les contextes culturels » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine– perspectives – index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 294 ; J.-P. LÉMONON, « Des communautés aux histoires diverses » dans H. COUSIN (dir.), *Le monde où vivait Jésus* (Dictionnaire), Paris, Cerf, 1998, p. 38 ; M. SIMON – A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique : d'Antiochus Épiphane à Constantin* (Nouvelle Cléo. L'Histoire et ses problèmes, 10), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 69-70.

<sup>120</sup> M. SIMON – A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique : d'Antiochus Épiphane à Constantin* (Nouvelle Cléo. L'Histoire et ses problèmes, 10), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 69-70; J.-P. LÉMONON, « Fascination et répulsion : les Juifs parmi les Nations » dans H. COUSIN (dir.), *Le monde où vivait Jésus* (Dictionnaire), Paris, Cerf, 1998, p. 56.

<sup>121</sup> G. NAHON, « Judaïsme – Histoire des Hébreux » dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis.fr/encyclopedie/judaisme-histoire-des-hebreux/>, page consultée le 5 avril 2015.

<sup>122</sup> J. DANÉLOU, *L'Église des apôtres*, Paris, Seuil, 1970, p. 27.

<sup>123</sup> Jos., *A.J.*, 15,115.

Pamphylie, la Cilicie et la plupart des autres provinces de l'Asie, jusque dans la Bithynie et les parties les plus reculées du Pont. Elle en a même envoyé en Europe, dans la Thessalie, la Béotie, la Macédoine, l'Étolie, l'Attique, Corinthe et les principales contrées du Péloponnèse. Et ce n'est pas seulement les provinces du continent qui sont semées de nombreuses colonies judéennes, mais aussi les îles les plus célèbres, l'Eubée, Chypre, la Crète. Je ne parle pas de celles qui sont au-delà de l'Euphrate : à part une légère fraction de la Babylonie et de quelques autres satrapies, toutes les villes de ces contrées, qui ont un sol fertile, sont habitées par des Judéens<sup>124</sup>.

Nous n'avons que peu de renseignements sur l'importance numérique de ces diverses communautés, mais il semble évident qu'en certaines régions, comme à Alexandrie<sup>125</sup> et à Rome, elles ont été très nombreuses et parfois même très influentes. Par exemple, Philon mentionne qu'un habitant d'Alexandrie sur huit était Judéen, ce qui représenterait une communauté totalisant près d'un million de Judéens (Phil., *In flacc.*, 6). Ce chiffre est évidemment exagéré, mais on peut sans doute croire que les Judéens d'Alexandrie représentaient une population entre 100 000 et 180 000 âmes. Pour Rome, M. Le Glay et G. Nahon estiment que la population judéenne était composée entre 30 000 et 50 000 âmes<sup>126</sup>.

Principalement de langue et de culture hellénistiques, ces communautés étaient structurées autour de l'institution synagogale, extension du Temple hors de Jérusalem qu'elle a fini par remplacer après sa destruction en 70 de notre ère. Comme le rappelle M.-F. Baslez, « *synagogeus*, du verbe *synagesthai*, est une désignation grecque, appliquée depuis l'époque classique, au rassembleur d'une association, quelle que soit la nature et le nom de celle-ci, ce qui conduit à inscrire l'histoire des synagogues juives dans l'ensemble du tissu associatif antique<sup>127</sup>. » Dans la synagogue, les Judéens pratiquaient un culte spirituel, car les pratiques sacrificielles étaient, du moins en

---

<sup>124</sup> Phil., *Leg. ad Caium*, 281-282.

<sup>125</sup> Sur la communauté juive d'Alexandrie, K. BLOUIN, *Le conflit judéo-alexandrin de 38-41. L'identité juive à l'épreuve* (Judaïsme), Paris, L'Harmattan, 2005, p. 33-36 et particulièrement la note 81. Voir également, M.-F. BASLEZ (dir.), *L'Orient hellénistique 323-55 av. J.-C.* (Clefs concours. Histoire ancienne), Neuilly, Atlande, 2004, p. 132-133.

<sup>126</sup> M. LE GLAY *et al.*, *Histoire romaine* (Premier cycle), Paris, Presses Universitaires de France, c1991, p. 251; G. NAHON, « Judaïsme – Histoire des Hébreux » dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis.fr/encyclopedie/judaisme-histoire-des-hebreux/>, page consultée le 5 avril 2015. Sur les estimations démographiques, voir également les remarques de R.E. BROWN – J.P. MEIER, *Antioche et Rome : berceaux du christianisme* (Lectio divina, 131), Paris, Cerf, 1988, p. 127-128, note 7.

<sup>127</sup> M.-F. BASLEZ, « La synagogue et la cité. Pour une approche phénoménologique du judaïsme synagogal » dans C. CLIVAZ – S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (eds.), *Le judaïsme dans tous ses états aux I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles : les Judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins* (Judaïsme ancien et origines du christianisme, 5), Turnhout, Brepols, 2015, p. 35-56.

principe, réservées au Temple<sup>128</sup>, bien que des études récentes ont montré que la pratique de sacrifices n'était pas nécessairement à exclure des milieux synagogaux d'autant plus que, contrairement à ce qu'on longtemps considéré, ce qu'il convient désormais de désigner comme le « judaïsme synagogal » a également été dominé par des prêtres<sup>129</sup>.

L'expansion de la Diaspora en Orient a connu un certain attrait, car le « judaïsme » séduisait les non-Judéens, notamment par sa liturgie et sa conception « monolâtrique ». Soulignons qu'au dernier temps de la République, la mentalité gréco-romaine a connu une certaine mutation qui s'est traduite par une nouvelle sensibilité religieuse – marquée par la réflexion théologique et par des besoins psychologiques nouveaux liés aux angoisses de la condition humaine, notamment existentielles et eschatologiques – à laquelle ne répondait pas le culte public demeuré ritualiste et centré sur les nécessités collectives plutôt qu'individuelles. La vénération, par un certain nombre de Grecs, du Très-Haut (*El 'Elyon*<sup>130</sup>), peu importe la forme que prenait cette

---

<sup>128</sup> Sur les synagogues, M. SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion* (Champ médiologique), Paris, Odile Jacob, 1998, p. 25-29 ; S.C. MIMOUNI, « Introductions politiques et religieuses » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 30-31 ; L.I. LEVINE, « Les fonctions de la synagogue ancienne » dans *Aux origines du christianisme* (Folio. Histoire, 98), textes présentés par P. GEOLTRAIN, Paris, Gallimard – Le Monde de la Bible, 2000, p. 48-54.

<sup>129</sup> Pour un état de la question sur le « judaïsme synagogal », voir J. COSTA, « Qu'est-ce que le "judaïsme synagogal" ? », *Judaïsme ancien/Ancient Judaism*, 3, p. 63-218. Voir également, sur la question des prêtres, S.C. 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* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, 976 p.

<sup>130</sup> Sur les appellations « *El 'Elyon* » et « Très-Haut », voir *Gn* 14,18.19.20.22; *Nb* 24,16; *Dt* 32,8 ; *Ps* 78,35. Voir également A. CAQUOT, « Le livre des Jubilés, Melkisedeq et les dîmes », *Journal of Jewish Studies*, 33, 1-2 (1982), p. 263 ; J.A. FITZMYER, « Melchizedek in the MT, LXX, and the NT », *Biblica*, 81 (2000), p. 66-67; M. BODINGER, « L'énigme de Melchisédeq », *Revue de l'histoire des religions*, 211 (1994), p. 302 ; B. GOSSE, « Melchisédech et le messianisme sacerdotal », *Bibbia e Oriente*, 188/1996/XXXVIII Anno, p. 79-80; J. MASSONNET, « Le Christ, Grand Prêtre « selon la manière de Melchisédeq », *Sens*, 367 (mars, 2012), p. 224-225; M. REISS, « The Melchizedek Traditions », *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 26, 2 (2012), p. 261. E.F. MASON, « Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism » dans A.A. ORLOV – G. BOCCACCINI – J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch. No Longer Slavonic Only* (Studia Judaeoslovica, 4), Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 344.

conception divine, rejoignait le monolâtrisme judaïque<sup>131</sup>. Pénétré par l'apport de la réflexion philosophique, dont Philon d'Alexandrie demeure l'un des plus illustres représentants, et favorisé par la rédaction de la *Septante*, traduction grecque de la *Bible hébraïque* qui a servi de véritable outil de prosélytisme, le « judaïsme » de la Diaspora s'est davantage ouvert à l'Altérité aux environs du I<sup>er</sup> siècle de notre ère en développant un caractère plus universaliste qui s'est traduit par une certaine activité missionnaire parant la voie à celle qu'organiseront par la suite les mouvements chrétiens<sup>132</sup>. Toutefois, pour M. Simon, « l'universalisme d'Israël est centripète : il ne s'agit pas d'aller vers les Nations pour les convertir, car c'est le Seigneur lui-même qui, à la fin des temps, attirera les peuples à Sion<sup>133</sup>. » Rappelons toutefois que, « se convertir au judaïsme, c'est en même temps s'agréger à un peuple<sup>134</sup>. » Bien que le prosélytisme ait surtout été une réalité de la Diaspora, il n'était pas absent de Palestine, où les pharisiens semblent en avoir été les protagonistes.

Partiellement ou totalement intégrés, on a assigné à ces nouveaux convertis une place particulière au sein du « judaïsme » dans des catégories nouvelles. D'abord, les prosélytes, « venus de l'extérieur pour s'agréger à la communauté », qui acceptaient de vivre selon la Loi, de respecter nombre de prescriptions rituelles et d'interdits et qui se soumettaient au rite de la circoncision qui était accompagné du baptême. Toutefois, un

<sup>131</sup> M.-F. BASLEZ, « Le cadre politique et les contextes culturels » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine – perspectives – index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 304. La formulation combinée d'« El 'Elyon » se retrouve dans le *Psaume* 78,35 et l'appellation « Très-Haut » pour désigner le Dieu d'Israël apparaît également en *Gn* 14,18.19.20.22 ; *Nb* 24,16 ; *Dt* 32,8. Une majorité de spécialistes considère qu'« El 'Elyon » est une divinité cananéenne qui a été assimilée dans la tradition biblique au Dieu d'Israël. Selon A. CAQUOT, Yohannan est également désigné comme « prêtre d'El 'Elyon » dans un passage tamuldique (*bRosh ha-shannah* 18b). A. CAQUOT, « Le livre des Jubilés, Melkisedeq et les dîmes », *Journal of Jewish Studies*, 33, 1-2 (1982), p. 263. Voir également, J.A. FITZMYER, « Melchizedek in the MT, LXX, and the NT », *Biblica*, 81 (2000), p. 66-67; M. BODINGER, « L'énigme de Melchisédeq », *Revue de l'histoire des religions*, 211 (1994), p. 302 ; B. GOSSE, « Melchisédech et le messianisme sacerdotal », *Bibbia e Oriente*, 188/1996/XXXVIII Anno, p. 79-80; J. MASSONNET, « Le Christ, Grand Prêtre « selon la manière de Melchisédeq », *Sens*, 367 (mars, 2012), p. 224-225; M. REISS, « The Melchizedek Traditions », *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 26, 2 (2012), p. 261. E.F. MASON, « Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism » dans A.A. ORLOV – G. BOCCACCINI – J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch. No Longer Slavonic Only* (Studia Judaeoslovica, 4), Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 344.

<sup>132</sup> Sur la question contestée du prosélytisme judéen, voir, entre autres, M. SIMON – A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique : d'Antiochus Épiphane à Constantin* (Nouvelle Clio. L'Histoire et ses problèmes, 10), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 77-79 ; J.-P. LÉMONON, « Fascination et répulsion : les Juifs parmi les Nations » dans H. COUSIN (dir.), *Le monde où vivait Jésus* (Dictionnaire), Paris, Cerf, 1998, p. 62-69.

<sup>133</sup> M. SIMON, *Les premiers chrétiens* (Que sais-je ?, 551), 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 109.

<sup>134</sup> M. SIMON, *Les premiers chrétiens* (Que sais-je ?, 551), 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 109.



certain nombre d'adeptes hésitaient devant les lourdes obligations d'une conversion intégrale et surtout en ce qui concerne la circoncision, une pratique jugée dégradante notamment par les Romains. Ils formaient une seconde catégorie particulière au sein du « judaïsme », soit celle des craignants-Dieu. Ces derniers devaient néanmoins respecter certaines prescriptions minimales. Ces nouveaux convertis provenaient surtout de la gentilité hellénique et ils étaient majoritairement recrutés dans les couches modestes de la société. Mais le « judaïsme » a également séduit certains membres des classes aisées, et même de la cour impériale, notamment Poppée, maîtresse de Néron, mais ce phénomène ne survient que tardivement, soit à partir des années 60.

Ces convertis formaient ainsi deux catégories inférieures à l'intérieur d'une hiérarchie de la proximité avec Dieu que les Judéens avaient élaborée. Le premier niveau était évidemment réservé aux Judéens, peuple élu de Dieu, par la suite se trouvaient les prosélytes, suivis des craignants-Dieu, puis des Gentils. Cependant, les Judéens n'avaient pas une position unanime sur l'accès au salut des membres de ces niveaux inférieurs<sup>135</sup>. Cette conception hiérarchisée illustre le dualisme d'ouverture et de fermeture, d'inclusion et d'exclusion face à l'Autre qui caractérisait alors la pensée judéenne : si certains Judéens ont prôné cette ouverture, d'autres se sont montrés plus hostiles<sup>136</sup>.

Il importe donc de retenir qu'à l'aube du « christianisme », l'*ethnos* judéen était formé d'un pluralisme unitaire concourant à définir son identité ethnique. Cette pluralité montre bien qu'il était encore possible aux différents groupes et mouvements judéens d'exprimer, à l'intérieur d'une certaine zone de liberté, une compréhension particulière du « judaïsme », ce qui deviendra de moins en moins possible ultérieurement, notamment lorsque s'imposera l'autorité du mouvement rabbinique.

---

<sup>135</sup> M.-F. BASLEZ, « Le cadre politique et les contextes culturels » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine– perspectives – index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 304 ; M. SIMON – A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique : d'Antiochus Épiphane à Constantin* (Nouvelle Clío. L'Histoire et ses problèmes, 10), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 75-76 ; J.-P. LÉMONON, « Fascination et répulsion : les Juifs parmi les Nations » dans H. COUSIN (dir.), *Le monde où vivait Jésus* (Dictionnaire), Paris, Cerf, 1998, p. 64-69.

<sup>136</sup> M. SIMON – A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique : d'Antiochus Épiphane à Constantin* (Nouvelle Clío. L'Histoire et ses problèmes, 10), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 75-78.

De plus, la présence judéenne hors d'Israël et la domination étrangère en Palestine ont inévitablement provoqué des échanges et des influences entre cultures différentes, notamment avec la culture hellénistique, mais également avec la culture perse et romaine. Ainsi, pour les Judéens, la question de l'Altérité s'est posée avec une grande acuité tout en se complexifiant à travers les siècles, particulièrement en Diaspora les contacts avec l'Autre sont devenus incontournables en raison des activités qui amenaient les Judéens à entretenir des rapports avec les Gentils. Pour cette raison, les Judéens de la Diaspora souffriront de discrédit de la part des Judéens pieux de Palestine<sup>137</sup>, car le rapport à l'Autre reposait sur la dialectique du pur et de l'impur, car, pour les Judéens. Ainsi, le contact avec l'Altérité non judéenne entraînait pour les Judéens pieux une souillure qui nécessitait une purification. Une série de prescriptions avaient été élaborées afin d'encadrer les interactions entre les Judéens et les Gentils, comme le refus par certains du mariage mixte, le refus de la participation aux cultes publics, etc. Ces interdits semblent néanmoins avoir été transgressés par plusieurs Judéens, car les mariages mixtes n'ont pas été exceptionnels et les sources nous informent que certains Judéens ont joué un rôle d'évergètes dans l'organisation de jeux publics<sup>138</sup>. Toutefois, face à cette Altérité, les limites identitaires de l'*ethnos* judéen ont clairement été définies et ont été perçues par l'Autre comme des particularismes religieux. Cela pose évidemment le problème du statut de droit des Judéens au sein de l'Empire et la reconnaissance de la part des autorités de ces particularismes.

## B. Les particularismes religieux et le statut des Judéens dans l'Empire romain

Comme le souligne avec justesse M.-F. Baslez, « les relations des Juifs avec Rome [avaient] pour enjeux leur identité ethnique, leur place dans l'Empire et leur particularisme religieux<sup>139</sup>. » Or, les particularismes identitaires dont nous venons de faire mention avaient pour conséquence de situer les Judéens en marge du

---

<sup>137</sup> C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël*. Tome III. *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 264.

<sup>138</sup> C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël*. Tome III. *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 296.

<sup>139</sup> M.-F. BASLEZ, « Le cadre politique et les contextes culturels » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine– perspectives – index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 284.

fonctionnement social et politique des cités hellénistiques et romaines. D'une part, leur monolâtrisme intransigeant, certaines règles de pureté, la pratique du *shabbat*, la circoncision et leurs multiples prescriptions les empêchaient de participer activement à la vie civique, car, dans la civilisation gréco-romaine, tout acte de la vie sociale et politique s'accompagnait d'un acte religieux ou, du moins, revêtait un symbolisme religieux<sup>140</sup>.

D'autre part, la reconnaissance d'un statut particulier aux Judéens, en tant qu'*ethnos*, semble avoir existé de prime abord dans une perspective locale. À l'époque hellénistique, ce sont les autorités des cités grecques qui ont reconnu localement les Judéens comme des communautés d'étrangers domiciliés, mais le statut de ces communautés demeure l'objet de discussions, car, même à Alexandrie, les sources ne permettent pas d'affirmer clairement que la communauté judéenne correspondait à un *politeuma*, une cité dans la cité<sup>141</sup>. D'après les témoignages sur la communauté la mieux connue, soit celle d'Alexandrie, il semble que les Judéens jouissaient généralement du droit de vivre selon leur *patrioi nomoi*, leurs propres lois et leurs traditions, et qu'ils étaient dirigés par un ethnarque et par un conseil d'Anciens. Cependant, ce statut privilégié n'avait sans doute pas été reconnu dans toutes les cités et il est possible de penser que, selon les circonstances, il a pu leur être retiré.

Lorsque Rome a affirmé son emprise sur l'Orient, les autorités romaines ont préservé le statut qui avait été octroyé localement ou parfois plus largement aux Judéens. Aucune législation universelle ne semble avoir garanti le statut des Judéens. Cependant, depuis les relations diplomatiques nouées entre les dynastes asmonéens et Rome, nous avons vu que ceux-ci ont été considérés comme *populus amicus et socius populi romani*, une désignation qui a permis aux Judéens d'être reconnu en tant qu'ethnie particulière. Lorsque Hyrcan II a engagé les Judéens à soutenir César lors de sa conquête de l'Égypte (48-47 av. notre ère), par gratitude, le dictateur romain a reconnu une fois de plus l'*ethnos* judéen comme peuple allié et ami de Rome. Selon Flavius Josèphe, César a imposé à l'ensemble des cités de l'Empire de respecter les

---

<sup>140</sup> Sur les pratiques religieuses dans l'Empire romain et dans la cité, voir les remarques pertinentes de J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome* (Les Livres du Nouveau Monde), Paris, Seuil, 2013, 218 p.

<sup>141</sup> Voir le survol historiographique de cette question dans K. BLOUIN, *Le conflit judéo-alexandrin de 38-41. L'identité juive à l'épreuve* (Judaïsmes), Paris, L'Harmattan, 2005, p. 16-20.

particularismes religieux des Judéens et les règles de vie imposées par leur Loi. César a également reconnu le dynaste et grand prêtre Hyrcan II comme le protecteur des communautés judéennes de la Diaspora, « ce qui revenait à reconnaître officiellement et formellement le lien qui attachait les différentes communautés au grand prêtre de Jérusalem<sup>142</sup>. »

Cependant, il ne s'agissait pas de reconnaître le « judaïsme » comme une *religio licita*, mais plutôt de reconnaître le droit d'une ethnie, même si elle se trouvait dispersée à travers diverses communautés, de pratiquer en toute liberté leurs us et coutumes en leur garantissant la protection de Rome contre la menace que pouvait représenter les autorités locales. Comme le précise M.-F. Baslez :

Il ne s'agit pas ici d'une législation qui reconnaîtrait au judaïsme le statut de « religion licite » et qui la placerait hors du droit commun des collèges religieux de l'Empire, mais plutôt d'interventions romaines ponctuelles s'appliquant de façon locale pour répondre aux attaques menées par les cités grecques et leurs magistrats contre le sabbat, le séparatisme juif ou contre la collecte. Cette protection de l'autorité romaine implique la reconnaissance de l'identité judéenne, malgré leur dispersion et la disparition de leur État. Les Juifs sont alors considérés comme un peuple (*ethnos*) au sens romain du terme, que l'on peut identifier par sa culture et sa religion qui sont constituantes de leur ethnicité<sup>143</sup>.

Soulignons d'ailleurs que la notion juridique de « *religio licita* » était inconnue des Romains et que la première attestation, tardive, est celle de Tertullien qui aurait créé cette désignation (*Apol.* 4, 4-5; 21,1). Pour T. Rajak, c'est Tertullien qui aurait créé cette désignation<sup>144</sup>. Mais, comme le précise M. Sachot, l'interdit mentionné par Tertullien est celui « d'exister » : « *non licet esse uos*<sup>145</sup> ! »<sup>146</sup>. Les auteurs modernes ont souvent abusé de ce terme pour décrire la situation légale, tant du « judaïsme » que du « christianisme » selon le droit romain, alors que cette catégorie ne correspond à aucune catégorie juridique moderne.

---

<sup>142</sup> C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël*. Tome III. *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 187.

<sup>143</sup> M.-F. BASLEZ, « Le cadre politique et les contextes culturels » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine – perspectives – index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 295-296.

<sup>144</sup> T. RAJAK, « Was There a Roman Charter for the Jews », *Journal of Roman Studies*, 74 (1984), p. 107-123.

<sup>145</sup> Tert., *Apol.*, 4, 4.

<sup>146</sup> M. SACHOT, « Comment le christianisme est-il devenu *religio* », *Revue des sciences religieuses*, 59 (1985), p. 108-109

Quoi qu'il en soit, les Judéens ont donc été officiellement reconnus comme l'une de ces minorités ethniques qui peuplaient l'Empire romain, mais qui étaient reconnaissables en raison de leurs particularismes religieux. Cette reconnaissance n'autorisait cependant pas un prosélytisme de la part des Judéens, bien que les autorités romaines l'aient généralement toléré, ce qui a permis au « judaïsme » de connaître un certain succès auprès des Gentils. La politique mise en place par César semble avoir été respectée, voire amplifiée par Auguste et, à quelques exceptions près, par la majorité des empereurs subséquents.

Ce panorama sur le « judaïsme » durant la période du Second Temple qui aurait mérité plusieurs nuances et précisions permet néanmoins de mieux comprendre le contexte dans lequel ont en premier lieu évolué les communautés chrétiennes de l'ère apostolique. D'une part, issues de l'*ethnos* judéen, les premières communautés chrétiennes se sont formées dans un contexte historique où la Palestine était aux prises avec la domination romaine, ce qui a engendré des tensions latentes entre les autorités romaines et les populations locales dont la résultante ultime a été un vaste mouvement d'insurrection populaire qui a enflammé la région et qui a conduit à la destruction du Second Temple de Jérusalem. Parallèlement, le « judaïsme » en Palestine connaissait une nouvelle effervescence des attentes messianiques favorisées, entre autres, par la croissance des mouvements prophétiques et apocalyptiques, et par les effets de la domination et de la mauvaise administration romaines. De même, nous avons vu que la pluralité qui caractérisait alors le « judaïsme » laissait une zone de liberté suffisamment importante pour permettre l'émergence de nouveaux mouvements, ce qui a favorisé dans une certaine mesure l'émergence des communautés chrétiennes. D'autre part, les communautés diasporiques étaient profondément implantées au sein de l'Empire romain et jouissaient d'une certaine reconnaissance de la part l'autorité centrale. Ces communautés judéennes de Diaspora ont été un vecteur capital de l'expansion du mouvement chrétien des premiers temps. Avant d'aborder cette expansion, attardons-nous un instant sur le judaïsme après la chute du Temple de Jérusalem.

### C. Le judaïsme après 70 de notre ère : quelques remarques générales sur le « judaïsme rabbinique » et « judaïsme sacerdotal et synagocal »

Sans reprendre un dossier complexe, il convient néanmoins de faire quelques remarques générales sur le « judaïsme » qui a survécu à la chute du Second Temple de Jérusalem. D'une part, nous avons mentionné que les récentes recherches tendent de plus en plus à considérer que le « judaïsme » d'après 70 de notre ère a été tout aussi pluriel que celui d'avant 70 de notre ère. Ainsi, le « judaïsme » qui a survécu à la chute du Temple de Jérusalem ne doit plus être réduit au « judaïsme » dirigé par le mouvement pharisien qui aurait par la suite donné naissance au « judaïsme rabbinique ». En effet, plusieurs études ont souligné qu'il convient désormais de prendre en considération, selon une hypothèse avancée par S.C. Mimouni, les trois dimensions, du « judaïsme » d'après 70 de notre ère, soit le « judaïsme rabbinique » et le « judaïsme chrétien », mais surtout, le « judaïsme synagocal et sacerdotal », une dimension souvent sous-estimée, mais qui a probablement été la dimension la plus importante avant qu'elle ne soit progressivement, mais tardivement, absorbée dans les deux autres dimensions. Cette réévaluation a d'importantes conséquences pour la compréhension du processus de construction de l'identité chrétienne, car les relations que les chrétiens ont entretenues avec l'Altérité judéenne issue du « judaïsme synagocal et sacerdotal » ont contribué davantage au processus de construction de son identité que les relations qu'ils ont entretenues avec l'Altérité judéenne issue du « judaïsme rabbinique ».

À ce sujet, A. Edrei et D. Mendels ont émis l'hypothèse qu'il existait deux communautés judéennes sur le pourtour de la Méditerranée ayant chacun leur littérature, leurs traditions et leurs pratiques : (1) la communauté judéenne de langue et de culture araméennes qui aurait composé les textes hébraïques, et (2) la communauté judéenne de langue et de culture grecques qui aurait traduit en grec la *Bible* hébraïque, la *Septante*, et composé les apocryphes grecs. En raison de la barrière linguistique, les deux communautés n'auraient que très peu communiqué entre elles, créant ainsi deux idéologies totalement différentes, une réalité qui a dû s'accroître après la chute du Temple de Jérusalem. Contrairement aux communautés judéennes de langue et de culture araméennes, les communautés judéennes de langue et de culture grecques auraient conservé une compréhension très biblique du « judaïsme ». C'est d'ailleurs la même compréhension qui se retrouve généralement reprise dans la littérature *adversus*

*Iudaeos*<sup>147</sup>, ce qui pourrait constituer un indice supplémentaire permettant de considérer que c'est d'abord avec le « judaïsme synagogaal et sacerdotal » de langue et de culture grecques que les communautés chrétiennes ont entretenu leurs principales relations. Par conséquent, en ne considérant que le « judaïsme rabbinique » comme interlocuteur unique des auteurs chrétiens à l'intérieur d'une relation binaire « judaïsme rabbinique » / « judaïsme chrétien », la recherche commet une importante erreur de lecture qu'il convient d'éviter en prenant en considération le « judaïsme synagogaal et sacerdotal ».

#### D. Conclusion

Les premières communautés chrétiennes se sont formées dans un contexte politique, social et religieux très tendu et marqué par de nombreux conflits et polémiques, et par une effervescence des attentes messianiques et apocalyptiques que la domination romaine n'a fait qu'accentuer. À cette époque, le « judaïsme » se caractérisait surtout par une absence d'autorité centrale, de même que par la présence d'une pluralité de mouvements et de courants qui avaient des compréhensions particulières de la *Torah*, des règles de pureté, du Temple de Jérusalem, du sacerdoce, du Messie, etc. Malgré la pluralité de ces mouvements et de ces communautés, les Judéens avaient le sentiment d'appartenir au même *ethnos* et de partager entre eux certains éléments communs sur lesquels s'était progressivement construite leur identité ethnique et religieuse. C'est d'ailleurs en tant qu'*ethnos* que les autorités, depuis l'époque séleucide jusqu'à la fin de la période romaine, ont considéré les Judéens, non seulement en Palestine, mais également en Diaspora où ils formaient des communautés nombreuses réparties sur le pourtour de la Méditerranée. Cette reconnaissance du statut ethnique par les autorités romaines a permis aux Judéens de continuer à pratiquer leur culte selon leurs traditions ancestrales, malgré la perception très négative qu'en avaient les Romains et les Grecs. Après la chute du Temple de Jérusalem et la fin de la Première Guerre judéenne, le « judaïsme » a conservé sa pluralité au sein de laquelle trois

---

<sup>147</sup> A. EDREI – D. MENDELS, « A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 16, 2 (2007), p. 91-137; A. EDREI – D. MENDELS, « A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences II », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 17, 3 (2008), p. 163-187. Voir également les remarques de P. LANFRANCHI, « L'image du judaïsme dans les dialogues *adversus Iudaeos* » dans S. MORLET – O. MUNNICH – B. POUDERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013, p. 228-236.

dimensions allaient se faire concurrence : le « judaïsme rabbinique », le « judaïsme synagogal et sacerdotal », et le « judaïsme chrétien ».



## CHAPITRE VI

### LE « JUDAÏSME CHRÉTIEN » DANS L'EMPIRE ROMAIN : ORIGINE ET EXPANSION (I<sup>er</sup> ET II<sup>e</sup> SIÈCLES)

Dès les origines, les interactions groupales entre les chrétiens et l'Altérité ont été plurielles. Elles se sont d'abord amorcées avec les Judéens de Palestine, milieu dans lequel ont émergé les premières communautés chrétiennes, elles ont rapidement trouvé écho à travers la Diaspora judéenne. Or, ces interactions ont concouru aux prémices du processus de construction d'une conscience identitaire des premiers chrétiens. Il convient dès lors de se demander dans quel contexte particulier se sont effectués ces premières rencontres avec l'Altérité, quelle en ont été la nature et de quelle manière elles ont influencé le processus de construction identitaire des chrétiens au I<sup>er</sup> siècle de notre ère et, finalement, comment le « judaïsme chrétien » s'est-il progressivement distingué puis des deux autres dimensions du judaïsme de son temps, soit le « judaïsme rabbinique », mais surtout le « judaïsme synagogal et sacerdotal ».

#### I. LA SITUATION DU CHRISTIANISME AU I<sup>er</sup> SIÈCLE : ORIGINE ET EXPANSION D'UN MOUVEMENT JUDÉEN

La conscience identitaire chrétienne ne peut se comprendre qu'à la lumière de la foi en son principe fondateur : la résurrection de Jésus. Contrairement à ce qu'on a longtemps considéré, ce n'est effectivement pas Jésus qui a fondé le « christianisme », puisqu'il se situe hors de l'histoire du « christianisme », mais plutôt la foi de ses disciples en sa résurrection. En effet, Jésus était en premier lieu un Judéen, ou plus précisément un Israélite<sup>1</sup>, et c'est en tant que tel qu'il a été perçu par les premiers disciples et non en tant que fondateur d'une *nova religio* : « il est tout au plus le fondateur de la communauté chrétienne de Jérusalem dans le cadre du “ judaïsme ” de

---

<sup>1</sup> Voir les remarques de J.H. ELLIOTT, « Jesus the Israelite Was Neither A “ Jew ” Nor A “ Christian ”: On Correcting Misleading Nomenclature », *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 5, 2 (2007), p. 119-154.

son temps<sup>2</sup>. Le « christianisme » apparaît donc ultérieurement dans un temps plus ou moins long après la mort Jésus, comme une émergence de sens et comme une prise de conscience identitaire de la part de ceux qui croient en lui : « ce n'est que progressivement sans doute, et à un rythme très inégal selon les milieux, que les fidèles des premières générations ont pris conscience de ce qui les différenciait de leur milieu d'origine<sup>3</sup>. » L'élément fondateur sur lequel repose la formation des premières

<sup>2</sup> S.C. MIMOUNI, « Les communautés chrétiennes d'origine juive en Palestine » dans A. CORBIN *et al.* (dir.), *Histoire du christianisme : pour mieux comprendre notre temps*, Paris, Seuil, 2007, p. 26. Sur les différentes quêtes du Jésus de l'histoire, voir S.C. MIMOUNI, « Jésus et l'histoire. À propos des travaux de John P. Meier. *Working in Progress* », *Recherches de Science Religieuse*, 99, 4 (octobre-décembre, 2011), p. 546; J.-L. SOULETIE, « “ Vérité et méthodes ”. La question christologique du Jésus historique après J. P. Meier », *Recherche de Sciences Religieuses*, 97, 3 (juillet-septembre, 2009), p. 376; G. HAEFNER, « Mémoire et histoire » dans *De Jésus à Jésus-Christ*, Tome I, *Le Jésus de l'histoire. Actes du colloque de l'université de Strasbourg, 18-19 novembre 2010* (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Mame-Desclée, 2010, p. 48-51; D. MARGUERAT, « Introduction. Jésus de Nazareth » dans J.-M. MAYER *et al.*, *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 8-15; C. PERROT, *Jésus* (Que sais-je ?, 3300), 3<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 12-27; S.C. MIMOUNI, « Jésus de Nazareth : de la tradition à l'histoire ou de la tradition à la réalité », Chap. I, « Questions historiographiques relatives à Jésus » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 49; S.C. MIMOUNI, « Jésus de Nazareth : de la tradition à l'histoire ou de la tradition à la réalité », Chap. II, « Les sources » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 65-81; P. LASSAVE, « Jacques Giri, Les nouvelles hypothèses sur les origines du christianisme. Enquête sur les recherches récentes », *Archives de sciences sociales des religions*, 142 (avril-juin 2008), document 142-30 [En ligne], page consultée le 14 avril 2012, <http://assr.revues.org/15413>; D. MARGUERAT, « Jésus le Juif selon la troisième quête du Jésus de l'histoire », *Revista Catalana de Teologia*, XXXIII, 2 (2008), p. 443-459; D. MARGUERAT, « La “ troisième quête ” du Jésus de l'histoire », *Recherches de Science Religieuse*, 87, 3 (juillet-septembre, 1999), p. 397-421; J. SCHLOSSER, « Le débat de Käsemann et de Bultmann à propos du Jésus de l'histoire » dans P. GIBERT – C. THEOBALD (éd.), *Le cas Jésus Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation*, Paris, Bayard, 2002, p. 75-103 (= *Recherches de Science Religieuse*, 87, 3 (juillet-septembre, 1999), p. 373-395); J. SCHLOSSER, « La méthodologie de John P. Meier dans sa quête du Jésus historique », *Recherches de Science Religieuse*, 96, 2 (avril-juin, 2008), p. 201-218 ; J.-P. MICHAUD, « De quelques présents débats dans la troisième quête » dans *De Jésus à Jésus-Christ*, Tome I, *Le Jésus de l'histoire. Actes du colloque de l'université de Strasbourg, 18-19 novembre 2010* (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Mame-Desclée, 2010, p. 189-214; P. GISEL, « La question du Jésus historique chez Ernst Käsemann revisitée à partir de la “ troisième quête ” », *Études Théologiques et Religieuses*, 79, 4 (2004), p. 451-463; J.-N. ALETTI, « “ Quelles biographies de Jésus pour aujourd'hui ? ” Difficultés et propositions », *Recherche de Sciences Religieuses*, 97, 3 (juillet-septembre, 2009), p. 397-413; J. SCHLOSSER, « À la recherche du Jésus historique : un innovateur ou un rénovateur ? » dans M.-F. BASLEZ (dir.), *Les premiers temps de l'Église : de saint Paul à saint Augustin*, Paris, Gallimard – Le Monde de la Bible, 2004, p. 125; C. PERROT, *Jésus et l'histoire* (Jésus et Jésus-Christ), édition nouvelle, revue et mise à jour, Paris, Desclée, 1993, p. 52; E. CUVILLIER, « La question du Jésus historique dans l'exégèse francophone. Aperçu historique et évaluation critique » dans D. MARGUERAT – E. NORELLI – J.-M. POFFET (ed.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Monde de la Bible, 38), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 63-67; J. MOINGT, « Note à l'issue du colloque RSR “ Christologie et histoire de Jésus ” », *Recherches de Science Religieuse*, 99, 1 (janvier-mars, 2011), p. 32; D. JAFFE, *Jésus sous la plume des historiens juifs du XX<sup>e</sup> siècle* (Patrimoine. Judaïsmes), préface de D. MARGUERAT, Paris, Cerf, 2009, p. 349-350.

<sup>3</sup> M. SIMON précise que « ce n'est que progressivement sans doute, et à un rythme très inégal selon les milieux, que les fidèles des premières générations ont pris conscience de ce qui les différenciait de leur milieu d'origine. » M. SIMON, « Le christianisme : naissance d'une catégorie historique » dans M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (Wissenschaftliche

communautés chrétiennes est donc la foi en sa résurrection qui a été très rapidement associée à une mort rédemptrice. Cette croyance fondatrice trouve ses premières attestations dans les *Épîtres* pauliniennes<sup>4</sup>. Cet élément constituait ainsi le noyau central de la croyance chrétienne qui allait progressivement permettre de tracer clairement l'une des principales limites identitaires du mouvement chrétien<sup>5</sup> : ceux ne partageant pas la foi en la résurrection de Jésus étaient automatiquement situés à l'extérieur du mouvement chrétien.

Cependant, la résurrection, la prédication de Jésus et la nature de sa personne ont été comprises de manières très diverses par les premiers disciples. Ces interprétations diverses sont à situer à l'intérieur de cette zone de liberté interprétative et spéculative qui caractérisait, nous l'avons vu, le « judaïsme » de la période du Second Temple. La présence de ces interprétations multiples a contribué à l'unité plurielle du mouvement chrétien. En effet, dès les origines, le « christianisme » apparaît à la fois pluriel au niveau de l'interprétation du message et de la figure de Jésus, mais unitaire dans sa foi en la résurrection, ce qui a favorisé la formation d'un certain nombre de courants à l'intérieur du mouvement chrétien, soit, principalement, mais non exclusivement, le judéo-christianisme hiérosolymitain, le judéo-christianisme palestinien missionnaire, le judéo-christianisme palestinien apocalyptique, le judéo-christianisme hellénistique qu'il convient d'aborder brièvement. Cependant, dresser l'histoire des communautés chrétiennes « n'est pas chose aisée; étant donné l'état parcellaire de la documentation, on est obligé de procéder par touches successives, ne permettant pas une réelle synthèse<sup>6</sup>. »

---

Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 329.

<sup>4</sup> M. QUESNEL, « Les premières confessions du Ressuscité » dans M.-F. BASLEZ, *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à saint Augustin* (Folio. Histoire, 124), Paris, Gallimard, 2004, p. 87-89.

<sup>5</sup> Sur les croyances de groupe comme frontière identitaire, voir D. BAR-TAL, « Croyances, idéologie et construction du groupe », dans J.-C. DESCHAMPS *et al.* (dir.), *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes* (Vie sociale, 15), Saint-Martin-d'Hères, Presses Universitaires de Grenoble, 1999, p. 43-67.

<sup>6</sup> S.C. MIMOUNI, « Les communautés chrétiennes d'origine juive en Palestine » dans A. CORBIN *et al.* (dir.), *Histoire du christianisme : pour mieux comprendre notre temps*, Paris, Seuil, 2007, p. 26.

## A. Les origines judéennes des mouvements chrétiens : les prémices d'une prise de conscience identitaire

La première génération chrétienne (30-50 de notre ère) concevait son identité à l'intérieur des frontières de l'*ethnos* judéen. Pour cette génération, le « christianisme » représentait une forme de « judaïsme » renouvelée par l'accomplissement des prophéties messianiques. En proclamant la messianité de Jésus, les disciples de Jésus ne faisaient que donner un nom au Messie attendu<sup>7</sup>. Ainsi, les premiers disciples n'ont nullement considéré qu'ils formaient un mouvement situé à l'extérieur du « judaïsme ». Par conséquent, les premiers mouvements chrétiens doivent être compris comme des mouvements judéo-chrétiens, c'est-à-dire comme des mouvements principalement composés de Judéens qui ont adhéré à la croyance en la résurrection de Jésus. Pour eux, cette croyance n'impliquait aucune « rupture » avec le « judaïsme » dont ils continuaient à partager les croyances et à pratiquer les rites, notamment en fréquentant le Temple et en respectant les règles de pureté rituelle et alimentaire<sup>8</sup>. Ainsi, comme le précise M. Sachot, les premiers chrétiens :

sont Juifs et pleinement Juifs, se soumettant à toutes les obligations de la Loi juive, depuis l'entraide jusqu'à la circoncision, en passant par la prière et les jeûnes, les règles alimentaires et de pureté rituelle, l'observance du sabbat et des fêtes, la fréquentation du Temple, etc. Toutes ces pratiques dans la mesure où elles n'apparaissent pas contraires à leur relecture évangélique ne sont pas remises en cause. Mais, surtout, l'organisation synagogale et les institutions palestiniennes, comme le Temple et le Sanhédrin, sont à leurs yeux les références normales qu'il s'agit d'investir<sup>9</sup>.

D'ailleurs, comment pourrait-il en être autrement puisque la croyance en un Messie était d'abord et avant tout judéenne. On peut donc considérer que les premiers mouvements chrétiens constituaient une *αἵρεσις* judéenne, un courant religieux particulier qui s'inscrit dans la diversité judéenne de la période du Second Temple. Ainsi, le

---

<sup>7</sup> Sur l'interprétation des figures messianiques, voir T. RÖMER, « Origines des messianismes juifs et chrétiens », dans J.-C. ATTIAS – P. GISEL – L. KAENNEL (éd.), *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Religions en perspective, 10), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 13-29; P. PIOVANELLI, « Les figures des leaders “qui doivent venir”. Genèse et théorisation du messianisme juif à l'époque du Second Temple », dans J.-C. ATTIAS – P. GISEL – L. KAENNEL (éd.), *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Religions en perspective, 10), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 31-58.

<sup>8</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 191.

<sup>9</sup> M. SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion* (Champ médiologique), Paris, Odile Jacob, 1998, p. 80.

« christianisme » des origines était ainsi constitué de « beaucoup de Juifs [...] devenus chrétiens, sans véritablement cesser d'être Juifs<sup>10</sup>. »

Cependant, comme nous l'avons souligné, loin d'être monolithique, le « christianisme » du I<sup>er</sup> siècle a été caractérisé par sa pluralité, car après la mort de Jésus, plusieurs mouvements se sont constitués de manière concomitante. Parmi les principaux, mentionnons les jacobins, les pétriniens, les Hellénistes dirigés par Étienne, les Hellénistes dirigés par Barnabé, les pauliniens et les johanniciens. Précisons également qu'à cette époque, les frontières entre les divers courants chrétiens, qui se sont indéniablement influencés, voire concurrencés les uns les autres, n'étaient pas toujours claires, ni étanches<sup>11</sup>.

## B. La communauté de Jérusalem et les débuts du mouvement chrétien

La communauté de Jérusalem, sans être complètement unitaire, a d'abord été composée de disciples de Jésus d'origine judéenne qui l'avaient suivi durant les trois années de son ministère public. Majoritairement, les Hiérosolymitains parlaient araméen et étaient des gens humbles qui avaient vendu leurs biens afin de pratiquer une vie communautaire. La distribution de secours aux nécessiteux, avec l'aide des communautés chrétiennes de la Diaspora, laisse en effet penser que la composition sociale de cette communauté était déséquilibrée et penchait du côté des pauvres<sup>12</sup>. Rapidement, il semble que des hommes et des femmes de milieux et d'origines diverses,

---

<sup>10</sup> M. CARREZ, « L'appel de Paul à César (Ac 25, 11) : la double appartenance, juive et chrétienne, de la première Église d'après le livre des Actes » dans M. CARREZ – J. DORÉ – P. GRELOT (dir.), *De la Torah au Messie : études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut catholique de Paris (octobre 1979)*, Paris, Desclée, 1981, p. 504.

<sup>11</sup> S.C. MIMOUNI, « Les mouvances “ chrétiennes ” vers la fin du I<sup>er</sup> siècle » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 209-229 ; D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 190-195 ; É. TROCMÉ, « Les premières communautés : de Jérusalem à Antioche » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 61-95. Voir également, S.C. MIMOUNI, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth et l'histoire de la communauté nazoréenne / chrétienne de Jérusalem du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bayard, 2015, 616 p.

<sup>12</sup> É. TROCMÉ, « Les premières communautés : de Jérusalem à Antioche » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 67-73.

notamment des Judéens de langue et de culture grecques qui provenaient probablement des communautés judéo-hellénistiques de Palestine, ont rapidement rejoint la communauté de Jérusalem. Cette première communauté n'avait pas de vision missionnaire (ni en direction des milieux judéens, ni en direction de la gentilité) et ne semble pas avoir cherché l'ajout de membres en nombre significatif (*Ac* 5,13)<sup>13</sup>. La communauté s'est organisée autour des Onze, puis des Douze qui ont formé le collège apostolique des Anciens auxquels sont venus s'adjoindre d'autres Judéens convertis. La première décision de cette communauté a d'ailleurs été de compléter l'effectif des Douze pour recréer le groupe formé par Jésus (*Ac* 1,15-26).

Rapidement, la communauté de Jérusalem s'est regroupée autour de la figure Pierre. Toutefois, le récit des *Actes des apôtres* mentionne que, pour une raison qui demeure obscure, Pierre a délaissé la communauté hiérosolymitaine pour entreprendre une activité missionnaire. C'est autour de sa figure que s'est développé le judéo-christianisme palestinien missionnaire. L'activité missionnaire de Pierre semble n'avoir été adressée qu'aux Judéens de Palestine et de Syrie, notamment à Antioche, qui fréquentaient les synagogues<sup>14</sup>. Après son départ, il a été remplacé par Jacques, le frère de Jésus, qui appartenait, vraisemblablement selon une hypothèse avancée par S.C. Mimouni, à la classe ou plutôt à la tribu sacerdotale<sup>15</sup>. Les sources le désignent comme l'un des premiers dirigeants de la communauté hiérosolymitaine et comme une autorité emblématique des premières décennies du mouvement chrétien. Jacques semble donc avoir rapidement joui d'une grande autorité et du respect de la plupart des Judéens. Il a notamment joué un rôle important lors de l'« Assemblée de Jérusalem » qui est

---

<sup>13</sup> J. TAYLOR, *Les Actes des deux apôtres*. Tome IV. *Commentaire historique (Act. 1,1-8,40)* (Études bibliques. Nouvelle série, 41), Paris, Gabalda, 2000, p. 3; H. CONZELMANN – A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament* (Monde de la Bible), trad. et adapt. par P.-Y. BRANDT, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 542-546; É. NODET, « Qui sont les premiers chrétiens à Jérusalem ? » dans *Aux origines du christianisme* (Folio. Histoire, 98), textes présentés par P. GEOLTRAIN, Paris, Gallimard – Le Monde de la Bible, 2000, p. 238-245; J. DANÉLIOU, *L'Église des premiers temps : des origines à la fin du III<sup>e</sup> siècle* (Points. Histoire, H80), Paris, Seuil, 1985, p. 9-23.

<sup>14</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 192. Voir également S.C. MIMOUNI, « Pierre et la diffusion du message de Jésus parmi les "Hébreux" dans le monde judéen de la Diaspora » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 175-185.

<sup>15</sup> S.C. MIMOUNI, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth et l'histoire de la communauté nazaréenne / chrétienne de Jérusalem du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bayard, 2015, p. 167-268 pour la figure de Jacques, frère de Jésus, et p. 543-564 pour la question sacerdotale dans le mouvement chrétien des origines.

rapportée dans les *Actes des apôtres*<sup>16</sup>. La communauté de Jérusalem semble avoir très rapidement assumé un rôle central dans l'organisation de la vie des premières communautés : « la localisation jérusalémitique et le lien de famille avec Jésus ont très tôt conféré à ce groupe un rôle dominant d'« Église-mère » doté d'un droit d'inspection sur les autres communautés<sup>17</sup>. » Après le mort de Jacques vers 61/62, la communauté semble avoir perdu son rôle prédominant au profit d'autres communautés, notamment celles composées de nouveaux convertis parmi lesquels se trouvaient les judéo-chrétiens hellénistes, appelés à jouer un rôle important dans les premières missions chrétiennes.

C'est donc à partir de cette communauté que les premières missions chrétiennes se sont amorcées, d'abord à Jérusalem, puis graduellement à travers l'ensemble des communautés de la Diaspora judéenne, principalement celles d'Asie Mineure et de Grèce. Cette activité missionnaire a joué un rôle important dans l'histoire du mouvement chrétien, car elle constituait, selon le récit des *Actes des apôtres*, la mission que Jésus avait confiée aux apôtres lors de ses apparitions qui ont suivi la Pentecôte : « vous recevrez une puissance à la venue de l'Esprit-Saint sur vous, et vous serez mes témoins, aussi bien dans Jérusalem que dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux confins de la terre » (*Ac* 1,8).

### C. Les Hellénistes

Les judéo-hellénistes seraient vraisemblablement des Judéens de la Diaspora convertis au « christianisme ». Judéens aisés, éduqués dans la langue et la culture grecques et provenant majoritairement des institutions synagogales de la dispersion, les

---

<sup>16</sup> S.C. MIMOUNI, « Jacques et la diffusion du message de Jésus dans le monde Judéen » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 161-173.

<sup>17</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 191. Sur Jacques, voir également, S.C. MIMOUNI, « Jacques et la diffusion du message de Jésus dans le monde Judéen » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 161-173; É. TROCMÉ, « Les premières communautés : de Jérusalem à Antioche » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 70-79. Sur la figure de Jacques, frère de Jésus, voir S.C. MIMOUNI, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth et l'histoire de la communauté nazoréenne / chrétienne de Jérusalem du 1<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bayard, 2015, p. 167-268.

Hellénistes<sup>18</sup>, qui ont rapidement été placés sous la direction d'Étienne, se sont vus confier par la communauté hiérosolymitaine la gestion économique et le service quotidien. Cette communauté se distinguait notamment par le rapport qu'elle entretenait avec la *Torah* et avec le Temple. Selon le récit des *Actes des apôtres*, les Hellénistes considéraient qu'ils n'étaient plus obligés de se soumettre aux règles de pureté rituelle et au respect des interdits alimentaires. De plus, ils estimaient que Dieu ne pouvait être enfermé dans une demeure construite par l'homme, dans un Temple considéré comme une « maison de prière vouée à la destruction et à la profanation et dont la reconstruction ne fait pas partie du plan divin<sup>19</sup>. » Leur position a attiré sur eux les foudres des plusieurs Judéens, ce qui a conduit à la lapidation d'Étienne, proto-martyr chrétien.

Le martyr d'Étienne (*Ac* 6,8–7,60) constitue le premier récit hagiographique du *Nouveau Testament*. Qualifié « [d'homme] plein de foi et d'Esprit-Saint », Étienne s'est attiré l'ire des Judéens de Jérusalem en raison de sa prédication libérale à l'égard de la Loi et du Temple. Arrêté après un complot orchestré par certains Judéens, il a ensuite été jugé par le Sanhédrin, puis lapidé en dehors de la ville, probablement au nord de la porte de Damas, non sans avoir déclamé une critique véhémement à l'égard des Judéens et du Temple. Sa lapidation a ouvert la voie à une série de violences à l'égard des judéo-hellénistes de Jérusalem qui ont alors quitté la ville pour s'établir dans les communautés judéennes de la Diaspora.

Chassés de Jérusalem, ils se sont dispersés dans les régions entourant la Judée, où ils ont entrepris leur activité missionnaire dans les synagogues. Les judéo-hellénistes ont ainsi propagé la l'*Évangile* dans les communautés judéennes de la Diaspora, notamment le long de la côte phénicienne, à Chypre et à Antioche. Toutefois, leur prédication

---

<sup>18</sup> Sur le terme « *Ἑλληνιστής* » (« *Hellénistes* »), voir S.C. MIMOUNI, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth et l'histoire de la communauté nazoréenne / chrétienne de Jérusalem du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bayard, 2015, p. 347-348.

<sup>19</sup> É. TROCMÉ, « Les premières communautés : de Jérusalem à Antioche » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 90.



s'adressait principalement aux Judéens et ce n'est qu'à Antioche qu'elle a également été adressée aux Gentils (*Ac* 11,19-20)<sup>20</sup>.

Ainsi, « avec les “Hellénistes” [...] l'espace originaire du mouvement de Jésus a [...] été dépassé<sup>21</sup>. » Cependant, comme nous le verrons, même lorsqu'il était adressé aux Gentils, leur message invitait à une conversion au « judaïsme », mais à un « judaïsme » renouvelé par la foi en Jésus, mort et ressuscité<sup>22</sup>. Les judéo-chrétiens hellénistes ont ainsi créé les conditions nécessaires à l'« universalisation » du christianisme qui allait se concrétiser davantage avec la prédication de Paul<sup>23</sup>. Cette première prédication chrétienne, tant celle des judéo-chrétiens pétriniens que celle des judéo-chrétiens hellénistes, a rapidement rencontré l'hostilité des Judéens de Palestine et de Diaspora<sup>24</sup>.

Les *Actes des apôtres* mentionnent de nombreux épisodes exposant la répression judéenne à l'égard des disciples de Jésus : Pierre et Jean ont été arrêtés puis jetés en prison (*Ac* 4,3), les apôtres sont arrêtés puis jetés en prison (*Ac* 5,17), Étienne est arrêté, jugé puis lapidé (*Ac* 6,8-7,60), Jacques, frère de Jean, est exécuté par Hérode et Pierre est arrêté (*Ac* 12,1-18), etc. Les conflits qui ont opposé les disciples de Jésus aux Judéens se sont déroulés dans les synagogues et avaient pour objet le message messianique et l'interprétation de la *Torah*. La réaction des Judéens de Diaspora envers les judéo-hellénistes a dû être suffisamment importante, voire violente, et créer assez de

---

<sup>20</sup> Sur la figure d'Étienne, voir S.C. MIMOUNI, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth et l'histoire de la communauté nazoréenne / chrétienne de Jérusalem du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bayard, 2015, p. 331-359. Voir également, H. CONZELMANN – A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament* (Monde de la Bible), trad. et adapt. par P.-Y. BRANDT, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 542-551.

<sup>21</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 195; M. SIMON – A. BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique. D'Antiochus Épiphane à Constantin* (Nouvelle Clío. L'histoire et ses problèmes, 10), Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 94.

<sup>22</sup> M. SIMON – A. BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique. D'Antiochus Épiphane à Constantin* (Nouvelle Clío. L'histoire et ses problèmes, 10), Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 94.

<sup>23</sup> M. SIMON – A. BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique. D'Antiochus Épiphane à Constantin* (Nouvelle Clío. L'histoire et ses problèmes, 10), Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 94. Pour une discussion sur la notion d'« universalisme » dans le christianisme des origines, voir les remarques introductives de D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, p. 17-73, particulièrement p. 31-36.

<sup>24</sup> F. VOUGA, *Les premiers pas du christianisme : les écrits, les acteurs, les débats* (Monde de la Bible, 35), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 199-201; M. SIMON, *Les premiers chrétiens* (Que sais-je ?, 551), 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 114-115.

remous pour exiger une intervention de l'autorité romaine<sup>25</sup>. Malgré tout, nous avons vu que cette opposition demeurait interne au « judaïsme » de la période du Second Temple et n'opposait nullement deux « religions ».

#### D. Paul et l'« universalisme » du mouvement chrétien

Paul est un converti de la deuxième génération chrétienne. Tout comme la première, la seconde génération de disciples de Jésus (50-70 de notre ère) a continué à définir l'identité de leur mouvement à l'intérieure des limites de l'*ethnos* judéen. À cette époque, un conflit allait éclater entre certaines tendances du mouvement chrétien sur les questions du rapport à Israël et du respect des traditions judéennes, notamment des prescriptions alimentaires. Cette période a vu l'affrontement entre les tenants d'un judéo-christianisme judéo-centrique, tendance toujours majoritaire, et les tenants d'un judéo-christianisme « universalisant », dont Paul a été le plus illustre représentant. Alors que les judéo-chrétiens poursuivaient leur prédication en prônant que « croire au Christ consistait à s'intégrer au peuple d'Abraham et à suivre ses rites<sup>26</sup> », Paul, un Judéen originaire de Tarse, une ville de la province de Cilicie comportant une importante communauté judéenne<sup>27</sup>, a prêché l'« universalisation » de l'Alliance sur la base du principe de la justification par la foi. Cette perspective a rapidement rencontré une vive opposition de la part des nombreux Judéens, notamment ceux de la Diaspora, et des judéo-chrétiens de tendance judéo-centrique<sup>28</sup>. En abolissant le respect de la Loi mosaïque et l'imposition de la circoncision, qui étaient un frein au prosélytisme judéen et judéo-chrétien de tendance judéo-centrique, Paul a grandement contribué à l'expansion du mouvement chrétien aux dépens du « judaïsme » et du judéo-christianisme traditionnels, c'est pourquoi certains ont vu en lui le véritable fondateur du « christianisme ».

Avant de devenir le porte-étendard de l'« universalisme » chrétien, Paul était un Judéen d'obédience pharisienne scrupuleux du respect des prescriptions de la Loi. Son

---

<sup>25</sup> *Ac* 18,2; Suet., *Claud.*, 25.

<sup>26</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 205.

<sup>27</sup> *Ac* 21,39; 22,3.

<sup>28</sup> M. SIMON – A. BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique. D'Antiochus Épiphane à Constantin* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes, 10), Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 77.

zèle envers Dieu l'a amené à « persécuter » les membres des premières communautés chrétiennes. Selon les *Actes des apôtres*, lors d'une mission qui devait le conduire à Damas, un événement l'a radicalement transformé. Sur le chemin de Damas, Paul a eu une apparition qui a marqué sa « conversion » qui en a fait le principal protagoniste de l'ouverture de l'Alliance à toutes les Nations. En effet, après sa « conversion », Paul a entrepris une activité missionnaire qui allait le conduire dans différentes villes orientales (Antioche, Éphèse, Corinthe, Athènes, etc.). Durant ses voyages, il a fréquenté les synagogues pour partager le message de l'*Évangile* avec les Judéens, mais s'est également tourné vers les Gentils, notamment les sympathisants (craignants-Dieu et prosélytes) du « judaïsme ». Cette ouverture de la prédication aux Gentils n'est pas allée sans peine et a été la cause de nombreuses tensions et polémiques au sein du mouvement chrétien émergent : en raison de ses positions envers la *Torah* et le Temple, Paul est entré en conflit non seulement avec des Judéens, mais également avec des membres des communautés judéo-chrétiennes attachés aux traditions judéennes.

D'une part, pour Paul, l'« universalisme » chrétien signifiait que désormais « il n'y a ni Grec, ni Judéen, ni circoncis, ni incirconcis, ni barbare, ni Schyte, ni esclave, ni homme libre, mais Christ : il est tout en tous » (*Col 3,11*). Par cette affirmation, Paul désirait abolir les frontières de l'élection divine, âprement défendue par les Judéens comme leur étant exclusive, en l'ouvrant à tous ceux qui croient en Christ. Dans cette perspective, les Judéens n'étaient plus autorisés à se prévaloir de leur supériorité dans la relation avec Dieu, car tous étaient désormais placés sur le même pied d'égalité.

D'autre part, l'essence du message paulinien exprime l'idée que la justification de l'homme passe par sa foi et non plus par les œuvres ou par la Loi :

maintenant, indépendamment de la Loi, la justice de Dieu a été manifestée; la Loi et les prophètes lui rendent témoignage. C'est la justice de Dieu par la foi en Jésus Christ, pour tous ceux qui croient, car il n'y a pas de différence : tous ont péché, sont privés de la gloire de Dieu, mais sont gratuitement justifiés par sa grâce, en vertu de la délivrance accomplie en Jésus Christ<sup>29</sup>.

Cette justification, offerte gratuitement à ceux qui mettent leur espérance dans le Christ, rendait la Loi caduque et n'imposait plus, selon Paul, un passage obligé par le « judaïsme », une question qui sera débattue, nous le verrons, lors de l'« Assemblée de

---

<sup>29</sup> *Rm 3,21-24*.

Jérusalem ». Il est aisé de comprendre en quoi le message paulinien provoqua l'ire des Judéens et des chrétiens judaïsants demeurés attachés aux valeurs, aux rites, aux normes et aux privilèges du peuple judéen<sup>30</sup>.

Malgré sa position d'ouverture et d'inclusion des Gentils, Paul n'a jamais cessé de définir son identité en tant que Judéen. Jamais, nous l'avons souligné, il n'utilise la dénomination « chrétien » pour s'auto-définir, une dénomination qui demeure rare, voire exceptionnelle, dans les écrits néotestamentaires. Contrairement à ce qu'affirme A. Faivre, il n'est pas certain que Paul ait eu connaissance de l'existence du terme « chrétien », voire que ce terme existait à son temps :

on ne le [= le terme chrétien] trouve jamais dans les épîtres de Paul, alors que celui-ci en a certainement eu connaissance, puisqu'il se trouvait à Antioche, au moment où le terme, selon le témoignage des Actes, y était employé et qu'en outre il passera un an à Éphèse avec les fabricants de tentes Priscille et Aquila, qui venaient probablement d'être expulsés de Rome par l'édit de Claude visant les juifs qui fomentaient des troubles sous l'impulsion de *Chrestos*. Il y a peut-être là un refus délibéré de Paul<sup>31</sup>.

Or, bien que l'édit de Claude mentionne la personne de « *Chrestos* », nous avons vu que cela ne signifie pas nécessairement que le terme « chrétien » existait à cette époque. Nous avons également souligné que le témoignage des *Actes des apôtres* ne peut pas non plus garantir hors de tout doute que la dénomination « chrétien » existait avant les années 50 et qu'elle était en usage à l'époque de Paul. Conséquemment, Paul ne se percevait pas, comme on l'a longtemps considéré, en « rupture » avec le « judaïsme » et « il [n'avait surtout] pas l'intention, ni la conscience de fonder une nouvelle religion<sup>32</sup> ».

Ainsi, on ne peut considérer comme fondateur du « christianisme » ni Jésus, ni Paul, car tous les deux se percevaient à l'intérieur des limites d'une conscience identitaires judéennes. En fait, le « christianisme » ne peut se prévaloir d'un fondateur,

---

<sup>30</sup> É. TROCMÉ, *Saint Paul* (Que sais-je ?, 3662), 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 94; S. LÉGASSE, « Paul et l'universalisme chrétien », dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 97-154.

<sup>31</sup> A. FAIVRE, « Chrétiens et Églises, des identités en construction durant les trois premiers siècles », *Transversalités*, 130, 2 (2014), p. 45.

<sup>32</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 199; É. TROCMÉ, « Paul, fondateur du christianisme ? » dans *Aux origines du christianisme* (Folio. Histoire, 98), textes présentés par P. GEOLTRAIN, Paris, Gallimard – Le Monde de la Bible, 2000, p. 390-399.

mais nous l'avons vu, d'une prise de conscience collective qui a contribué à la distinction puis à la différenciation du mouvement chrétien, ce qui ne se produisit que très lentement au cours des premiers siècles de notre ère. D. Boyarin a montré que cette prise de conscience allait de pair avec une concurrence des discours de légitimation d'autorité. En effet, très rapidement, les premiers chrétiens ont élaboré l'idée d'une « succession apostolique » afin de légitimer l'autorité des apôtres et des dirigeants ecclésiastiques alors que les Judéens, notamment ceux des écoles rabbiniques, ont élaboré, lors de la rédaction de la *Mishna* au II<sup>e</sup> siècle, des discours de succession ininterrompue depuis Moïse afin de légitimer l'autorité des rabbins<sup>33</sup>.

Il n'en demeure pas moins qu'une période de tensions entre courants judéo-chrétiens s'est ouverte avec Paul. Les points de vue irréconciliables entre ces courants chrétiens n'ont fait qu'accentuer leur distanciation progressive et ont contribué aux tensions intra-ecclésiastiques du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, voire au-delà. Ces tensions ont contribué au partage des champs de prédication – celui des Judéens dévolu aux judéo-chrétiens, celui des Gentils dévolu à Paul et aux Hellénistes –, comme le mentionne Paul dans l'*Épître aux Galates* : au contraire, ils virent que l'évangélisation des incirconcis m'avait été confiée, comme à Pierre celle des circoncis » (*Ga 2,7*)<sup>34</sup>. Avec Paul, le « christianisme » a été appelé à sortir des milieux synagogaux dans lequel il avait été confiné pour s'ouvrir à la gentilité, ce qui a, par le fait même, favorisé son expansion dans le monde gréco-romain. Grâce à Paul et aux héritiers de son message, un important réseau de communautés mixtes – composée de convertis d'origine judéenne et de convertis d'origine non judéenne –, va progressivement se constituer<sup>35</sup>.

## II. LE MOUVEMENT CHRÉTIEN APRÈS PAUL : UNE PÉRIODE DE TRANSFORMATION IDENTITAIRE?

À l'époque de la troisième génération chrétienne (70-90 de notre ère), les chrétiens et les Judéens ont connu une période d'importantes transformations

---

<sup>33</sup> D. BOYARIN, *Border Line. The Partition of Judeo-Christianity* (Divinations), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 74-86.

<sup>34</sup> S. LÉGASSE, « Paul et l'universalisme chrétien », dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 127-137.

<sup>35</sup> F. VOUGA, *Les premiers pas du christianisme : les écrits, les acteurs, les débats* (Monde de la Bible, 35), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 91.

identitaires. En effet, après la Première Guerre judéenne (66-73 de notre ère), s'est amorcé un certain phénomène de repli identitaire qui a affecté certains des courants judéens, notamment ce qui deviendra le mouvement rabbinique, un phénomène qui s'est accentué après la révolte de Simon bar Kosibah (132-135)<sup>36</sup>.

Après ces conflits, certaines communautés judéennes, principalement celle de Palestine, ont été déstabilisées, d'autres, comme celle de Qumrân, ont été anéanties. Ces communautés semblent alors être entrées dans une phase de repli identitaire, un mécanisme de protection d'une identité qui s'estime menacée, autour du mouvement pharisien dirigé par Yohanan Ben Zacchaï<sup>37</sup> et du réseau synagogal. Membre du parti pharisien, Yohanan Ben Zakkai s'était rallié aux Romains avant que ceux-ci n'investissent Jérusalem, ce qui lui a permis de recevoir l'autorisation de fonder, à Yabné (Iamnia), une académie pour l'étude de la *Torah* et un tribunal judéen, le *Beth Din* composé uniquement de docteurs pharisiens, qui a repris le rôle jusqu'alors joué par le Sanhédrin. Yohanan Gamaliel II, qui a succédé à Yohanan Ben Zakkai, a donné une impulsion nouvelle au « judaïsme » qui a d'abord connu un écho limité.

On assiste alors à la montée du pharisaïsme, base du rabbinisme qui lui succèdera, aux dépens et en concurrence avec la tribu sacerdotale qui, nous l'avons vu, a également investi le « judaïsme synagogal et sacerdotal ». Sortant du régime sacrificiel, le « judaïsme » s'est donc tourné vers le réseau synagogal et a concentré son attention sur l'étude et le commentaire de la *Torah*. La synagogue est ainsi devenue l'institution centrale du « judaïsme », prenant le relais du Temple comme lieu privilégié de lecture et d'explication des *Écritures* et comme centre de prières. Cette refonte du « judaïsme » est alors passée par la mise en place progressive d'une « orthodoxie » qui, nous l'avons

---

<sup>36</sup> Sur les révoltes judéennes, P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, p. 140; A. PAUL, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus : histoire politique* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 1), Paris, Desclée, 1981, p. 54-58; C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël. Tome III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 325-332; M. SARTRE, *Le Haut-Empire romain. Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)* (Points. Histoire, H220, Série Nouvelle histoire de l'Antiquité, 9), Paris, Seuil, 1997, p. 348-371. Sur le « repli » identitaire des Judéens, F. BLANCHETIÈRE, « De l'importance de l'an 135 dans l'évolution respective de la synagogue et du christianisme » dans B. POUDERON – Y.-M. DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles. Actes du colloque de Tours, septembre 2000* (Théologie historique, 114), Paris, Beauchesne, 2001, p. 92-96.

<sup>37</sup> M. SARTRE, *Le Haut-Empire romain. Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)* (Points. Histoire, H220, Série Nouvelle histoire de l'Antiquité, 9), Paris, Seuil, 1997, p. 361-363.

soulignée, ne s'est véritablement imposée qu'au cours du III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècle, ce que n'avait pu ou n'avait pas voulu faire le « judaïsme » de la période du Second Temple. C'est ainsi que le rabbinisme naissant, pour survivre à la crise, en est venu à considérer les autres mouvements et courants judéens comme déviants et marginaux et qu'il a progressivement tenté, sans nécessairement y parvenir, de les rejeter, puis finalement de les exclure hors du « judaïsme »<sup>38</sup>.

Il a toutefois fallu bien du temps à ce qui allait constituer l'autorité rabbinique pour s'imposer sur l'ensemble des communautés judéennes, tant en Palestine, en Babylonie qu'en Diaspora, et pour exclure, du moins pour un temps, les différents mouvements qu'elle marginaux. Toutefois, comme nous l'avons souligné, il n'est pas certain que le « judaïsme rabbinique » ait été la forme la plus populaire et importante du « judaïsme » antique<sup>39</sup>. Si le « judaïsme » a semblé être, pour un temps, unifié autour de l'autorité rabbinique, son évolution montre bien que de multiples courants, en particulier les courants mystiques centrés sur la Kabbale – cette connaissance orale et secrète donnée par Dieu à Moïse sur le Mont Sinaï –, ont continué de se développer, notamment durant le Moyen Âge où ils ont connu un certain essor grâce à la publication d'une abondante littérature kabbalistique. Ce judaïsme médiéval a été caractérisé par trois courants principaux : un courant tamuldique, un courant philosophique et un courant mystique<sup>40</sup>. Dans l'Antiquité des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles, c'est le « judaïsme synagogaal et sacerdotal » qui demeurait la dimension la plus importante du « judaïsme ».

Cependant, dès la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, des chrétiens ont été victimes de cette tentative de rejet de la part de certains Judéens, en particulier les membres des communautés judéo-chrétiennes qui sont demeurés attachés à la synagogue et à la *Torah*, alors que ceux des communautés d'origine non judéenne, qui s'en étaient

---

<sup>38</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 206; F. BLANCHETIÈRE, « Comment le même est-il devenu l'autre? ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés? », *Revue des Sciences religieuses*, 71, 1 (1997), p. 24.

<sup>39</sup> D. BOYARIN, « “When the Kingdom Turned to Minut”: The Christian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion » dans D. BOYARIN, *Border Line. The Partition of Judeo-Christianity* (Divinations), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 202-225. Voir également nos remarques, chapitre IV.

<sup>40</sup> E. STAROBINSKI-SAFRAN, « Les motifs des préceptes dans la philosophie et la mystique juives » dans E. STAROBINSKI-SAFRAN, *Le buisson et la voix : exégèse et pensées juives* (Présences du judaïsme », 2 « Pensée et philosophie), Paris, A. Michel, 1987, p. 163-186. Sur ces courants mystiques, on consultera les éminents travaux de G.G. SCHOLEM.

progressivement émancipés, en ont été que peu affectés. Certaines zones semblent avoir été particulièrement soumises à de vives tensions entre Judéens et chrétiens d'origine non judéenne, mais surtout entre Judéens et judéo-chrétiens<sup>41</sup>. Nous avons vu que ce sont probablement ces chrétiens d'origine judéenne qui fréquentaient toujours les synagogues qui ont été visés par la *Birkat ha-minim*, la bénédiction qui dénonçait les « hérétiques » et les « déviants », et non l'ensemble des chrétiens. La formulation de la *Birkat ha-minim* et son intégration dans la prière quotidienne, la *Shemoneh-'eresh*, est postérieure à la destruction du Second Temple. Le conflit qu'elle sous-entend semble donc interne au « judaïsme » et concerne des communautés qui se considéraient toujours à l'intérieur des frontières du « judaïsme ».

Toutefois, dans les mains des rabbins, la *Birkat ha-minim* constituait une arme puissante dans le processus d'exclusion des institutions synagogales des chrétiens d'origine judéenne où leur présence était parfois mal tolérée. C'est vraisemblablement ces mêmes judéo-chrétiens qui ont subi les persécutions de Simon bar Kosibah<sup>42</sup>. Cependant, les paroles des rabbins ne sont pas nécessairement toujours claires et leur interprétation demeure difficile. Ainsi, rien ne permet d'affirmer avec certitude que ceux qui étaient véritablement visés par cette prière étaient des judéo-chrétiens, car cette période correspondait à une phase d'affirmation de la légitimité des rabbins contre toutes les formes d'opposition, contre tous les mouvements éloignés du rabbinisme naissant. Néanmoins, comme nous l'avons souligné, l'application *Birkat ha-minim* semble avoir d'abord été très limitée<sup>43</sup>. Par contre, nous avons également vu qu'il ne convient pas de considérer ces tensions comme une « rupture » entre le « christianisme » et le « judaïsme », ni de généraliser trop rapidement ce repli identitaire et ce rejet de l'Altérité, car, même après 135, le « judaïsme » est demeuré ouvert et accueillant en certains endroits et plusieurs chrétiens ont continué de fréquenter les synagogues jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> R.E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, trad. de l'anglais par J. MIGNON, présentation de P. DEBERGE, Paris, Bayard, c2000, p. 120-121.

<sup>42</sup> Justin, *Dial.*, 16; 17; 47; 82; 93 et 133; Eusèbe, *H.E.*, VII,13,4.

<sup>43</sup> S.C. MIMOUNI, « Une prière pharisienne contre les chrétiens d'origine juive : la “ Bénédiction des hérétiques ” », *Religion & Histoire*, 6 (2006), p. 63-67; S.C. MIMOUNI, « La “ Birkat Ha-Minim ” : une prière juive contre les judéo-chrétiens », *Revue des sciences religieuses*, 71, 3 (1997), p. 275-298; J. MARCUS, « Birkat Ha-Minim Revisited », *New Testament Studies*, 55 (2009), p. 523-551.

<sup>44</sup> M. SIMON, *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 166), 2<sup>e</sup> édition, Paris, E. De Boccard, 1964, p. 433-434.



Ce bref survol permet de constater que, dès son origine, le mouvement chrétien apparaît à la fois comme pluriel dans sa compréhension de la figure et du message de Jésus tout en étant unitaire dans sa foi en la résurrection de Jésus. S'ouvrant rapidement sur une activité missionnaire, la présence chrétienne s'est rapidement sentir au sein de l'Empire romain, même si le mouvement chrétien est demeuré longtemps minoritaire et limité aux milieux urbains et portuaires. Tout au long du I<sup>er</sup> siècle, le mouvement chrétien est demeuré très près des Judéens, malgré les tensions et les conflits qui divisaient parfois les deux dimensions du « judaïsme ». Malgré tout, le mouvement chrétien continuait de se percevoir et de se définir à l'intérieur de la pluralité qui caractérisait le « judaïsme », une situation qui allait progressivement se transformer à partir du II<sup>e</sup> siècle.

### III. L'EXPANSION DU CHRISTIANISME DANS L'EMPIRE ROMAIN

En abordant les différentes compréhensions chrétiennes au I<sup>er</sup> siècle, nous avons souligné le fait que le « christianisme » a connu une intense activité missionnaire qui a contribué à son expansion dans les principaux centres urbains et portuaires de l'Empire romain. Cette expansion est longtemps demeurée un phénomène urbain, les milieux ruraux n'ayant été que très tardivement atteints. Les missionnaires chrétiens ont profité de la *pax romana* et de la sécurisation du vaste réseau de circulation terrestre et maritime qui liait entre elles les différentes cités de l'Empire pour répandre l'*Évangile*. Le récit des *Actes des apôtres* illustre bien que cette prédication appartenait au monde des cités, ces principaux centres urbains et portuaires de l'Orient romain qui constituaient des lieux de transit commercial : Antioche, capitale de l'Orient hellénisé, Chypre, Damas, Éphèse, Athènes, Corinthe, Thessalonique, Philippes, etc. Cependant, il serait erroné de croire que les apôtres de la première génération ont suivi des itinéraires spécifiques, leur mission s'effectuant plutôt par objectifs successifs, de cité en cité, de région en région<sup>45</sup>.

Cette expansion en milieu urbain s'explique également par le fait que la prédication chrétienne des premières heures prenait appui sur les communautés judéennes de la dispersion installées dans ces centres urbains et portuaires. En effet,

---

<sup>45</sup> M.-F. BASLEZ, « Pénétration et diffusion dans le monde grec » dans M.-F. BASLEZ, *Bible et histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, Fayard, 1998, p. 287-289.

bien que suivant un schéma très stéréotypé, probablement dû à l'activité rédactionnelle de l'auteur de *Luc-Actes*, la prédication de Paul dans les *Actes des apôtres* s'est toujours amorcée dans les synagogues auprès des Judéens et des sympathisants au « judaïsme » avant de s'étendre aux non-Judéens. La prédication chrétienne du I<sup>er</sup> siècle se caractérisait donc par une localisation majoritairement en milieu urbain, une proximité avec l'univers synagogaal, et, par conséquent, avec le « judaïsme synagogaal et sacerdotal », mais également par une ouverture progressive à la gentilité. L'expansion du christianisme a principalement suivi un axe sud-nord / est-ouest. À la fin de l'ère apostolique, soit vers 80, les principales villes de l'Orient romain situées sur le littoral avaient connu l'activité missionnaire chrétienne, bien que le mouvement chrétien demeure très marginal. À l'intérieur du continent, outre la Palestine et l'Asie Mineure, il a atteint les régions de Bithynie et du Pont, de la Cappadoce, de la Phrygie, de la Lydie et le milieu rural chypriote, entre autres, grâce à l'activité des Hellénistes, de Paul et de Barnabé, et de Pierre. En Occident, la présence du mouvement chrétien, qui a probablement été le fruit de la prédication des Hellénistes, est attestée à Rome sous le règne de Claude. Cependant, outre le port de cabotage italien Pouzzoles, il semble s'être essentiellement limité à la ville de Rome, les témoignages étant rares pour les autres régions<sup>46</sup>.

La diffusion du mouvement chrétien a également été favorisée par la présence d'une communauté linguistique hellénophone, langue d'usage dans le « judaïsme synagogaal et sacerdotal », qui recouvrait toute la partie orientale de l'Empire. Si le mouvement chrétien a rapidement trouvé des adhérents parmi les classes humbles de la société, il a également atteint, mais en proportion moindre, les classes aisées de l'aristocratie, notamment par le biais des femmes qui ont joué un rôle important dans la christianisation des familles. Ainsi, comme le soulignent M. Clavet-Lévêque et R. Nouailhat, « nombre des convertis qui entourent les premiers apôtres sont de rang social et économique honorable<sup>47</sup>. » L'auteur de *Luc-Actes* leur accorde une attention particulière, montrant qu'à diverses occasions, ils ont distribué

---

<sup>46</sup> Sur la christianisation de l'Empire, on lira à profit la synthèse de M.-F. BASLEZ, « Pénétration et diffusion dans le monde grec » dans M.-F. BASLEZ, *Bible et histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, Fayard, 1998, p. 287-326. Pour un portrait plus détaillé, voir P. MARAVAL, « L'expansion du christianisme dans le monde païen » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 313-332.

<sup>47</sup> M. CLAVET-LÉVÊQUE – R. NOUAILHAT, « Les *Actes des apôtres* : l'élaboration d'une idéologie de consensus », *Dialogue d'histoire ancienne*, 7 (1981), p. 257.

leur argent à la communauté<sup>48</sup>. Mais, comme le rappelle M. Meslin, « ce genre de conversion va toutefois demeurer exceptionnelle<sup>49</sup>. »

Si les Judéens représentaient les premiers « convertis », les missions auprès des Gentils et les tensions entre Judéens et judéo-chrétiens ont fait en sorte que les chrétiens d'origine non judéenne sont rapidement devenus majoritaires, reléguant ainsi les « convertis » d'origine judéenne dans une position minoritaire au sein du mouvement chrétien.

#### IV. LE CONTEXTE HISTORIQUE DU CHRISTIANISME AU II<sup>e</sup> SIÈCLE

Au début du II<sup>e</sup> siècle, le mouvement chrétien était présent dans la majorité des importants centres urbains : Antioche, qui est demeuré l'un des principaux centres d'expansion du christianisme, Alexandrie, Corinthe, Éphèse, Jérusalem et Rome pour ne nommer que ceux-là. En Palestine, en Syrie et en Asie Mineure, l'ancrage du mouvement chrétien le long du littoral et des routes romaines lui a permis de se répandre à l'intérieur des terres. Bien qu'il faille être prudent avec les estimations démographiques durant l'Antiquité, F. Vouga estime que la population chrétienne d'Asie Mineure comportait environ 50 000 membres à cette époque alors que M. Carrez parle plutôt de 80 000 membres<sup>50</sup>. Quoiqu'il en soit, le mouvement chrétien demeurait toujours très marginal.

Dans la province de Bithynie-Pont, l'ancrage du mouvement chrétien semble ancien et étendu. Comme dans les autres régions de l'Empire, c'est probablement à travers les communautés judéennes qu'il s'est d'abord répandu. On a très peu d'information sur ces communautés judéennes, mais Philon d'Alexandrie, qui cite une lettre d'Agrippa I adressée à Caligula, souligne la présence de communautés judéennes « jusque dans la Bithynie et les parties les plus reculées du Pont<sup>51</sup>. » Les *Actes des apôtres* présentent d'ailleurs Aquilas comme un Judéen originaire du Pont qui s'est

---

<sup>48</sup> Ac 2,44; 4,34-37; 5,1-2.

<sup>49</sup> M. MESLIN, *Le christianisme dans l'Empire romain* (Historien, 4), Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 35.

<sup>50</sup> F. VOUGA, *Les premiers pas du christianisme : les écrits, les acteurs, les débats* (Monde de la Bible, 35), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 257; M. CARREZ, « L'esclavage dans la *Première Épître de Pierre* » dans C. PERROT (dir.), *Études sur la Première Lettre de Pierre : congrès de l'A.C.F.E.B. (Paris, 1979)* (*Lectio divina*, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 210.

<sup>51</sup> Philon, *Leg. ad Caium*, 281-282.

converti à la foi en Christ<sup>52</sup>. Des inscriptions épigraphiques, principalement de nature funéraire, du début du III<sup>e</sup> siècle témoignent de leur présence dans les cités de Bithynion, de Nicomédie et de Nicée, mais leurs noms hellénisés ou latinisés ne permettent pas de savoir s'il s'agissait de Judéens de la Diaspora ou de sympathisants provenant de la gentilité qui se sont récemment « convertis » au « judaïsme »<sup>53</sup>.

De nombreux témoignages mentionnent également la présence chrétienne dans ces régions avant la fin du I<sup>er</sup> siècle. Les *Actes des apôtres* mentionnent que Paul, après avoir évangélisé la Galatie et la Phrygie, avait désiré poursuivre en direction de la Bithynie, mais que l'Esprit de Jésus le lui avait interdit<sup>54</sup>. Parmi les communautés mentionnées dans l'adresse de la *Première Épître de Pierre* se trouve celle de Bithynie et du Pont<sup>55</sup>, ce qui atteste, au moins, de la présence de communautés pétriniennes, ou se réclamant de Pierre, sans qu'il faille limiter à ce dernier, malgré le témoignage d'Eusèbe de Césarée, l'évangélisation de ces régions, car une autre tradition l'attribue à André. C'est également en Bithynie qu'Eusèbe a situé la mort de l'auteur de *Luc-Actes*, tradition qui sera ensuite reprise par Jérôme. Eusèbe mentionne également deux lettres : la première de Denys, évêque de Corinthe, envoyée à la communauté chrétienne d'Amastris et à celles du Pont<sup>56</sup>, la seconde envoyée par la communauté chrétienne de Smyrne à la communauté chrétienne du Pont<sup>57</sup>. Reprenant les propos d'Irénée de Lyon et de Justin de Néapolis, Eusèbe mentionne également que Marcion était originaire du Pont<sup>58</sup>. Pour sa part, Lucien de Samosate s'est moqué de ces chrétiens de la région du Pont, ce qui laisse penser que les communautés chrétiennes de cette région étaient assez nombreuses<sup>59</sup>.

Pour L. Vidman, ces divers témoignages laissent croire que le mouvement chrétien a pénétré plus tôt et plus profondément la région du Pont que dans celle de la

---

<sup>52</sup> *Ac* 18,2.

<sup>53</sup> H.-L. FERNOUX, *Notables et élites des cités de Bithynie aux époques hellénistique et romaine (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.) : essai d'histoire sociale* (Maison de l'Orient méditerranéen, 31. Série Épigraphie, 5), Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2004, p. 520-521.

<sup>54</sup> *Ac* 16,7.

<sup>55</sup> *1 P* 1,1.

<sup>56</sup> Eusèbe, *H.E.*, IV,23,6.

<sup>57</sup> Eusèbe, *H.E.*, IV,15,2.

<sup>58</sup> Eusèbe, *H.E.*, IV,11,2 ; IV,11,9.

<sup>59</sup> Lucien de Samosate, *Alex.*, 25.

Bithynie<sup>60</sup>. Si la lettre de Pline le Jeune a été écrite à Amisos, une importante cité du Pont, comme le croit la majorité des spécialistes, le fait que le légat impérial a mentionné des chrétiens ayant apostasié le christianisme vingt ans plus tôt, confirmerait la présence chrétienne dans cette région au cours des années 80-90, période durant laquelle la *Première Épitre de Pierre* a probablement été rédigée<sup>61</sup>.

Du point de vue sociologique, l'ancrage du mouvement dans ces régions semble étendu, ce que tend également à confirmer la lettre de Pline le Jeune adressée à Trajan<sup>62</sup>. Si l'on prend en considération la *Première Épitre de Pierre*, les communautés auxquelles elle était destinée semblent majoritairement composées d'anciens Gentils convertis au christianisme<sup>63</sup>, ce qui pourrait indiquer un éloignement plus marqué avec le milieu synagogaal dès les années 80-90, sans nécessairement qu'on puisse parler de « rupture ». Cela pourrait être confirmé par une mention de Pline le Jeune qui souligne que les conversions au mouvement chrétien ont eu une répercussion sur la vente de viandes sacrificielles et sur les pratiques culturelles traditionnelles<sup>64</sup>. Si ces communautés avaient été principalement composées de Judéens convertis, l'impact sur ces pratiques n'aurait pas été ressenti avec la même intensité.

De même, le contexte de tensions latentes invoqué dans la *Première Épitre de Pierre* pourrait être un indice d'une pénétration importante du christianisme dans la province de Bithynie-Pont, car, plus un mouvement marginal comporte de membres, plus il est susceptible de provoquer le rejet et d'engendrer des réactions hostiles à son égard. Cela serait également confirmé par les propos de Pline le Jeune qui a écrit à Trajan que les chrétiens représentaient « une foule de personnes de tout âge, de toute condition [et] des deux sexes » et que le christianisme a été non seulement présent dans les villes, mais dans les villages et les campagnes<sup>65</sup>. Comme le souligne R.L. Fox, les

---

<sup>60</sup> L. VIDMAN, *Étude sur la correspondance de Pline le Jeune avec Trajan* (Studia historica, 109) Roma, L'Erma di Bretschneider, 1972, p. 89.

<sup>61</sup> Plin., *Ep.*, X,96,7; L. VIDMAN, *Étude sur la correspondance de Pline le Jeune avec Trajan* (Studia historica, 109) Roma, L'Erma di Bretschneider, 1972, p. 89. Sur la datation de la *Première Épitre de Pierre*, voir les remarques de É. COTHENET, « Les orientations actuelles de l'exégèse de la *Première Lettre de Pierre* » dans C. PERROT (dir.), *Études sur la Première Lettre de Pierre : congrès de l'A.C.F.E.B. (Paris, 1979) (Lectio divina, 102)*, Paris, Cerf, 1980, p. 13-42.

<sup>62</sup> Plin., *Ep.*, X,96,9.

<sup>63</sup> 1 P 1,18; 1 P 2,10; 1 P 4,3. Voir également J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 31-33.

<sup>64</sup> Plin., *Ep.*, X,96,9.

<sup>65</sup> Plin., *Ep.*, X,96,9.

riches citadins du Pont avaient souvent des propriétés à la campagne dans lesquelles ils retournaient fréquemment apportant leurs nouvelles convictions. Par ailleurs, il est possible que les chrétiens se soient réfugiés à la campagne lors des périodes de répressions. Ces deux phénomènes ont pu influencer la diffusion du mouvement chrétien dans les milieux suburbains<sup>66</sup>.

Finalement, le légat impérial mentionne que parmi les chrétiens se trouvaient également des citoyens, montrant ainsi que le mouvement chrétien s'est répandu dans divers milieux sociaux et économiques de la société bithynienne et pontique<sup>67</sup>. La conversion de notables est confirmée par une épitaphe de Bithynion qui mentionne que le premier archonte et agonothète, M. Aurelius Dematrianus, s'est converti au « christianisme » tout en continuant à financer les fêtes et les concours de la cité et à accomplir les rites liés à ses fonctions<sup>68</sup>. On constate donc qu'au début du II<sup>e</sup> siècle, le christianisme était composé de membres aux statuts sociaux, économiques et juridiques très divers et qu'il a pénétré plus profondément dans certaines régions.

---

<sup>66</sup> R.L. FOX, *Paiens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée* (Amphi 7. Histoire), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, c1997, p. 46 et p. 299.

<sup>67</sup> Plin., *Ep.*, X,96,4.

<sup>68</sup> H.-L. FERNOUX, *Notables et élites des cités de Bithynie aux époques hellénistique et romaine (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.) : essai d'histoire sociale* (Maison de l'Orient méditerranéen, 31. Série Épigraphie, 5), Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2004, p. 523.

## **PARTIE III**

## CHAPITRE VII

### LES CONDITIONS D'ENTRÉE ET LES PREMIÈRES RÈGLES DE VIE DANS LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE SELON LES ACTES DES APÔTRES

Si ceux qui croient en Christ ont rapidement pris conscience que leur communauté formait une entité distincte dans la pluralité du judaïsme de la période du Second Temple, alors comme tout nouveau groupe qui émerge, ils ont été amenés à réfléchir aux conditions d'entrée et aux premières règles de vie régissant les relations entre les membres de la communauté. Cette phase du processus de construction d'une identité groupale correspond à celle des premiers enjeux importants qui permettent aux membres de s'identifier à leur nouveau groupe d'appartenance. Comme nous l'avons déjà mentionné, ces enjeux sont d'autant plus importants lorsque le groupe se forme en tant que sous-groupe à l'intérieur d'un groupe plus large comme c'est le cas de la communauté chrétienne. Les enjeux de l'identification deviennent alors primordiaux, car ce sous-groupe ressent, avec une certaine urgence, le besoin de se distinguer – sans nécessairement encore se distancier – des autres composantes du groupe dans lequel il a pris naissance en raison des nombreuses similitudes qu'il partage avec elles. En d'autres termes, comme les premiers chrétiens appartiennent à l'ethnos judéen, ils ont ressenti la nécessité d'être à la fois semblables, mais différents, membres à part entière de l'ethnos judéen, mais également membres d'un mouvement distinct des autres mouvements qui le composent. Cette situation de proximité liée à ce besoin de distinction a contribué à rendre polémique la relation entre les membres de ce sous-groupe et ceux des autres sous-groupes qui composent l'*ethnos* judéen, entre ceux qui croient en Christ et ceux qui n'y croient pas.

Parmi les enjeux importants de cette phase d'identification que l'on retrouve dans la théorie du cycle de vie des groupes de S. Worchel<sup>1</sup>, nous en avons retenu sept que nous avons adapté au contexte de l'émergence du mouvement chrétien :

---

<sup>1</sup> S. WORCHEL, « Les cycles des groupes et l'évolution de l'identité », dans J.-C. DESCHAMPS – J.-F. MORALES – D. PAEZ – S. WORCHEL (dir.), *L'identité sociale. La construction de l'individu dans*



- a) définition, par la relation avec les autres mouvements judéens, des premières frontières du mouvement chrétien;
- b) définition de la place du mouvement chrétien dans ses relations entre les autres mouvements judéens;
- c) définition des relations entre les membres du mouvement chrétien;
- d) volonté de centralisation du leadership du mouvement chrétien;
- e) relations tendues avec les autres mouvements judéens : recherche de compétitions et de conflits avec les autres mouvements judéens qui permet de renforcer les limites du mouvement chrétien et la cohésion entre les membres de ce dernier;
- f) dévalorisation des autres mouvements judéens considérés comme dangereux, agressif, etc.;
- g) mise à l'avant-plan des similitudes entre les membres du mouvement chrétiens et des différences avec les membres des autres mouvements judéens.

Les sources néotestamentaires montrent comment les différents courants qui composent le mouvement chrétien au I<sup>er</sup> siècle ont tenté, à leur manière, d'apporter des réponses à ces différents enjeux primordiaux, notamment en ce qui concerne les relations avec les autres mouvements judéens de l'époque. Les *Actes des apôtres* nous apparaissent particulièrement intéressants pour aborder cette question, car il s'agit du premier écrit qui a tenté de narrer une histoire cohérente des premières communautés chrétiennes en accordant une importance particulière à la question de la conversion et aux règles de vie régissant les relations entre les membres de la communauté. Dans un premier temps, nous tenterons de montrer que l'auteur des *Actes des apôtres* s'est approprié le vocabulaire et les catégories classiques pour présenter le processus de conversion à la foi en Christ. Par la suite, on tentera de montrer que l'auteur des *Actes des apôtres* a accordé une attention particulière aux règles d'entrée et de vie dans la communauté afin de répondre aux problèmes de cohabitation entre les convertis d'origine judéenne et les convertis d'origine non judéenne, une question qui faisait l'objet d'un important débat qui divisait les diverses tendances chrétiennes.

---

*les relations entre groupes* (Vie sociale), Saint-Martin-d'Hères, 1999, Presses Universitaires de Grenoble, p. 69-83.

## I. LA QUESTION DE LA « CONVERSION » SELON LES *ACTES DES APÔTRES*<sup>2</sup>

### A. La conversion comme changement de système de significations

On présente souvent la conversion comme le passage d'une religion à une autre, comme le passage de l'incroyance à la foi religieuse ou comme l'adhésion à une religion à laquelle on est étranger. Cette définition est toutefois réductrice, car elle ne rend pas compte de la pluralité des phénomènes que recouvre cette notion. On ne peut effectivement parler en ce sens de « conversion » pour Paul, archétype de la conversion religieuse dans l'Antiquité, car ce dernier n'effectue pas véritablement un tel passage, mais plutôt le passage d'un courant à un autre à l'intérieur d'un même système religieux, c'est-à-dire à l'intérieur du « judaïsme » de la période du Second Temple de Jérusalem. Cette définition classique néglige également d'autres formes possibles de conversion, pensons notamment à la conversion politique, philosophique, voire culturelle<sup>3</sup>. De plus, pour certains spécialistes, dans l'Antiquité, il est préférable, du point de vue « *- emic* », de parler d'« adhésion » et non de « conversion », un débat que nous n'aborderons pas dans cette étude, car nous considérons que la conversion antique s'effectue par adhésion à une doctrine et à un groupe<sup>4</sup>.

Actuellement, plusieurs spécialistes tendent à considérer la conversion comme un processus conduisant une personne en quête de sens ou de réponses à des questions ultimes à effectuer un changement d'opinion, de croyance et de conduite qui affecte les fondements de son être et qui engendre une nouvelle orientation de son existence<sup>5</sup>. Ainsi, la conversion s'avère moins un événement qu'un processus complexe, progressif et interactif qui implique plusieurs variables et dimensions à travers lequel un individu

---

<sup>2</sup> Cette section reprend avec certaines modifications notre article, S. BELANGER, « Les récits de conversions dans les Actes des apôtres », dans R. BURNET – D. LUCIANI – G. VAN OYEN (éd.), *Le lecteur : sixième colloque international du RRENAB, Université Catholique de Louvain (24-26 mai 2012)* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 273), Louvain, Peeters, 2015. Nous remercions Régis Burnet de nous avoir autorisé en le reprendre dans le cadre de cette thèse.

<sup>3</sup> P. HADOT, « Conversion » dans *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/conversion>, page consultée le 10 avril 2012.

<sup>4</sup> S.C. MIMOUNI, « Les identités religieuses dans l'Antiquité classique et tardive : remarques et réflexions sur une question en discussion » dans N. BELAYCHE – S. C. MIMOUNI (éds.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des Études Juives, 47), Louvain, Peeters, 2009, p. 485-502, particulièrement p. 497-499.

<sup>5</sup> W. DOISE, « Identité, conversion et influence sociale » dans S. MOSCOVICI – G. MUGNY (éds.), *Psychologie de la conversion. Études sur l'influence inconsciente*, Cousset, Éditions, DelVal, 1987, p. 23-33.

(ou une collectivité) est conduit à adopter un nouveau système de significations<sup>6</sup>. Dans cette perspective, la conversion recouvre l'ensemble des processus de changement de système de significations que ce soit d'un mouvement à un autre à l'intérieur d'un même système (religieux, politique, philosophique, ou autre), soit d'un système à un autre. La conversion engendre ainsi une transformation marquée chez un individu et résulte souvent en l'adhésion à nouveau groupe d'appartenance, réel ou fictif, ce qui implique notamment l'adoption de règles de vie différentes, et ultimement, la transformation identitaire du converti qui est généralement ressentie par ce dernier comme une rupture soudaine. Symbolisée comme une renaissance, la conversion apparaît alors comme un moment pivot dans la vie d'un individu qui se situe entre un passé révolu et un présent qui inaugure un nouvel avenir.

Selon R.F. Paloutzian, tout processus de conversion s'effectue en trois étapes – « entrée de données dans le système de base, phase intermédiaire de transformation, production d'un système alternatif<sup>7</sup> » – et nécessite la présence de diverses ressources :

1. La personne doit, de manière consciente ou non, avoir besoin de quelque chose ou vouloir quelque chose;
2. La personne doit douter que ses besoins puissent être comblés à l'intérieur de son système de significations, mais qu'un autre système puisse le permettre;
3. La personne doit avoir accès à des ressources contextuelles qui rendent la conversion possible et à un médiateur qui pourra lui expliquer un système de signification différent du sien;
4. La personne en quête doit remarquer ces ressources et en faire une expérience appropriée et significative;
5. La personne peut être amenée à renoncer à certains interdits de son ancien système de significations et se soumettre à de nouveaux interdits, soit ceux du système de significations qu'elle désire intégrer;
6. Ce changement de système de significations doit être suffisamment significatif et prendre effet de manière concrète dans la vie du converti : il doit y avoir clairement un avant et un après changement dans ce que croit et

---

<sup>6</sup> R.F. PALOUTZIAN, « Religion, identité, culture : impact du système de signification et de son analyse » dans P.-Y. BRANDT – C.-A. FOURNIER (éds.), *La conversion religieuse : analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques* (Psychologie et spiritualité), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 51-70; A. PASQUIER, « Itinéraires de conversion dans le christianisme ancien », dans *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 9 (2011), page consultée le 11 avril 2012, <http://cerri.revues.org/869>.

<sup>7</sup> R.F. PALOUTZIAN, « Religion, identité, culture : impact du système de signification et de son analyse » dans P.-Y. BRANDT – C.-A. FOURNIER (éds.), *La conversion religieuse : analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques* (Psychologie et spiritualité), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 17-43.

ce que fait la personne en quête d'une réponse à son besoin<sup>8</sup>.

Cependant, comme le précise avec justesse A. Pasquier, « la réalité est complexe et le processus de conversion se caractérise souvent par un aller-retour entre les stages, et non comme un mouvement unidirectionnel<sup>9</sup> ». En relisant les récits de conversion dans les *Actes des apôtres* à la lumière de ce paradigme interprétatif, nous présenterons certaines récurrences linguistiques et narratives qui permettront de comprendre comment les premiers chrétiens ont compris leur adhésion à la foi en Christ.

## B. Catégories et vocabulaire de la « conversion » dans les *Actes des apôtres*

Avant d'aborder le phénomène de conversion dans les *Actes des apôtres*, rappelons certains constats admis par la recherche actuelle. D'abord, l'une des clés de lecture du récit lucanien se trouve énoncée dans les dernières paroles du Ressuscité : « vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (*Ac* 1,8). Non seulement cette prolepse crée chez le lecteur une anticipation de l'extension géographique des premières missions, mais souligne également l'importance du témoignage des apôtres tout au long du récit. Le macro-récit des *Actes des apôtres* est d'ailleurs encadré par cette notion de témoignage : le récit s'amorce sur un mandat au témoignage confié aux apôtres (*Ac* 1,8) et se clôt sur le témoignage de Paul devant les dirigeants judéens de la communauté romaine (*Ac* 28,23). Les apôtres sont ainsi appelés à témoigner non seulement à Jérusalem, mais dans l'ensemble de l'*oikoumène*, comme cela leur avait été annoncé par Jésus (*Lc* 21,12-18). La perspective adoptée dans les *Actes des apôtres* apparaît éminemment missionnaire et certains chercheurs n'hésitent pas à considérer l'auteur de *Luc-Actes* comme un missiologiste<sup>10</sup>. De même, le lecteur est également appelé à prendre conscience que s'effectue, par étapes progressives, une ouverture de l'Alliance à la gentilité qui conduit, dans une certaine mesure, à faire passer la promesse du salut des

---

<sup>8</sup> R.F. PALOUTZIAN, « Religion, identité, culture : impact du système de signification et de son analyse » dans P.-Y. BRANDT – C.-A. FOURNIER (éds.), *La conversion religieuse : analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques* (Psychologie et spiritualité), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 59-62.

<sup>9</sup> A. PASQUIER, « Itinéraires de conversion dans le christianisme ancien », dans *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 9 (2011), page consultée le 11 avril 2012, <http://cerri.revues.org/869>.

<sup>10</sup> M. GREEN, *L'évangélisation dans l'Église primitive : le développement de la mission chrétienne des origines au milieu du troisième siècle*, Annemasse, Éditions des Groupes missionnaires, 1981 (c1970), p. 194-235.

Judéens aux Gentils<sup>11</sup>. Soulignons également que les récits de conversion qui ponctuent le livre des *Actes* peuvent être séparés en deux grandes catégories : d'une part, les conversions individuelles – celle de l'eunuque éthiopien (*Ac* 8,26-39), celle du proconsul Sergius Paulus (*Ac* 13,6-12) et, bien évidemment, celle de Paul (*Ac* 9,1-30; *Ac* 22,1-22; *Ac* 26,2-23) –, d'autre part, les conversions collectives recouvrant des unités très vastes – trois mille âmes lors de la Pentecôte à Jérusalem (*Ac* 2,37-41), cinq mille après l'enseignement de Pierre et de Jean à Jérusalem (*Ac* 4,1-4), une multitude de Judéens et de Grecs à Icône (*Ac* 14,1); tous les habitants de Lydda et du Saron (*Ac* 9,32-34), etc. –, mais également des unités plus restreintes – notamment les unités familiales telles que celle de Corneille et sa famille (*Ac* 10), de Lydie et sa famille (*Ac* 16,13-15), du géôlier de Philippes et les siens (*Ac* 16,25-34), de Crispus et sa famille (*Ac* 18,5-8). Finalement, précisons que ces conversions sont le fait tant de Judéens que de Gentils, tant d'hommes que de femmes qui appartiennent à diverses catégories sociales et économiques<sup>12</sup>.

Si, dans le récit lucanien, l'acte de conversion demeure central pour l'adhésion pleine et entière à la foi en Christ, le processus de conversion repose en premier lieu sur une prise de conscience de la part des protagonistes. J. Dupont<sup>13</sup>, R. Michiels<sup>14</sup> et J.D.G. Dunn<sup>15</sup> ont montré la prédilection de *Luc-Actes* pour le vocabulaire du repentir (*metanoein / metanoia*), qui sous-entend une prise de conscience intérieure conduisant à un changement de vie, qu'il convient de distinguer du vocabulaire de l'acte de conversion (*epistréphlein*), qui implique à la fois l'idée d'un « retournement vers » et d'un « détournement de », ou du vocabulaire de l'acte de croire (*pisteuein*). Après avoir recensé vingt-deux termes et expressions employés dans la littérature grecque ancienne, J. Bouffartigue a toutefois fait remarquer qu'aucun terme grec ne s'est imposé dans

---

<sup>11</sup> J. DUPONT, « Le salut des Gentils et la signification théologique du livre des *Actes* » dans J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 45), Paris, Cerfs, 1967, p. 393-419; S. BÉLANGER, « Les procédés lucaniens d'ouverture de l'Alliance à la gentilité : quelques pistes de réflexion d'une analyse historique et narrative » dans J. BOIVIN ET AL. (éds.), *Actes du 3<sup>e</sup> Colloque de l'Association des étudiants de 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> cycles du Département d'histoire tenu à l'Université Laval du 3 au 5 février 2009, Québec*, Célat-Artéfact, 2010, p. 127-148.

<sup>12</sup> M. CLAVET-LÉVÊQUE – R. NOUAILHAT, « Les *Actes des apôtres* : l'élaboration d'une idéologie de consensus », *Dialogue d'histoire ancienne*, 7 (1981), p. 247-271.

<sup>13</sup> J. DUPONT, « La conversion dans les *Actes des apôtres* » dans J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 45), Paris, Cerfs, 1967, p. 459-476.

<sup>14</sup> R. MICHIELS, « La conception lucanienne de la conversion », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XLI (1965), p. 42-78.

<sup>15</sup> J.D.G. DUNN, « Conversion-initiation dans le livre des *Actes* », *HOKHMA. Revue de réflexion théologique*, 5 (1977), p. 21-35.

l'Antiquité pour désigner le phénomène de conversion<sup>16</sup>. Notons cependant que même si elles appartiennent à des registres différents, ces notions participent conjointement, mais dans des dimensions particulières, au processus global de conversion. Cette distinction et cette complémentarité apparaît à diverses reprises dans les *Actes des apôtres*, notamment dans le discours de Paul à Agrippa lors de sa comparution à Césarée : « j'ai prêché la repentance et la conversion à Dieu » (Ac 26,20).

Connues en grec depuis le V<sup>e</sup> av. notre ère, moins dans le domaine religieux que dans les domaines politique et philosophique<sup>17</sup>, les notions *metanoein/metanoia* renvoient à l'idée d'une prise de conscience intérieure d'avoir mal agi, de s'être trompé ou d'avoir une opinion erronée dont on doit se détourner et qui conduit, par un changement d'opinion ou d'intention, à une transformation de la pensée et des comportements. Dans la philosophie, cette prise de conscience (*metanoia*) engendre un bouleversement intérieur de type éthico-moral conduisant à renoncer à un certain style de vie pour un autre plus moral, transformation qui s'effectue généralement de manière graduelle durant toute la vie du converti, par une rectification d'opinions et d'attitudes et par l'adoption de normes différentes. P. Hadot présente ainsi la conversion à la philosophie comme « une rupture totale avec la manière habituelle de vivre : changement de costume, et souvent de régime alimentaire, parfois renonciation aux affaires politiques, mais surtout transformation totale de la vie morale, pratique assidue de nombreux exercices spirituels<sup>18</sup>. » La conversion à la philosophie apparaît donc à la fois comme une prise de conscience (*metanoia*) et comme un détournement et un retournement (*epistréphein*). Les catégories utilisées pour décrire ce type de conversion

---

<sup>16</sup> J. BOUFFARTIGUE, « Par quels mots le grec ancien pouvait-il désigner le passage d'une religion à une autre ? » dans H. INGLEBERT – S. DESTEPHEN – B. DUMEZIL (éds.), *Le problème de la christianisation du monde antique* (Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Âge, 10), Paris, Picard, 2010, p. 19-31.

<sup>17</sup> C.H. TALBERT, « Conversion in the *Acts of Apostles*: Ancient Auditor's Perceptions » dans R.P. THOMPSON – E. PHILLIPS (eds.), *Literary Studies in Luke-Acts. Essays in Honor of Joseph B. Tyson*, Macon, Ga., Mercer University Press, 1998, p. 141-153.

<sup>18</sup> P. HADOT, « Conversion » dans *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/conversion>, page consultée le 10 avril 2012. Voir également, P.-L. MALOSSE, « Conversion et culture dans le monde grec du IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 7 (2009), page consultée le 15 avril 2012, <http://cerri.revues.org/47>; J. BOUFFARTIGUE, « Par quels mots le grec ancien pouvait-il désigner le passage d'une religion à une autre ? » dans H. INGLEBERT – S. DESTEPHEN – B. DUMEZIL (éds.), *Le problème de la christianisation du monde antique* (Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Âge, 10), Paris, Picard, 2010, p. 143-144 ; R. JOLY, « Note sur *μετάνοια* », *Revue de l'histoire des religions*, 160, 2 (1961), p. 149-156.

sont celles des vices et de la vertu plutôt que celles du péché et de la rémission qui caractérisent le « judaïsme » et qui seront par la suite reprises par le « christianisme »<sup>19</sup>.

Dans la tradition judéenne de langue grecque, la *metanoia* renvoie à un changement de disposition, de conduite et de comportements après une prise de conscience d'avoir « commis une erreur, voire une faute, [...] de s'être exclu de l'Alliance de Dieu et de la communauté des fidèles, et d'avoir perdu l'état de pureté nécessaire, lequel pouvait éventuellement être restitué par l'eau nettoyante du baptême<sup>20</sup>. » Ainsi, P. Hadot considère que, dans la tradition judéenne, la *metanoia* correspond à l'« arrachement à un état de perversion et de péché, pénitence et contrition, bouleversement total de l'être dans la foi en la parole de Dieu<sup>21</sup>. » La conversion apparaît alors comme une véritable renaissance par un retour à la fidélité envers Dieu : « faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau [...] convertissez vous et vous vivrez » (*Ez* 18,31)<sup>22</sup>. C'est d'ailleurs une invitation à la *metanoia*, à la repentance qui implique un changement rectificatif de comportements vers une direction plus éthique en vue de la rémission des péchés, que propose Jean le Baptiste dans le récit lucanien : « produisez donc des fruits qui conviennent au repentir » (*Lc* 3,8)<sup>23</sup>. Lorsqu'elle concerne les Gentils, la conversion apparaît davantage comme un double mouvement (*epistréphein*) : un détournement du culte des idoles et un retournement vers le culte du Dieu unique : « toutes les nations se retourneront en vérité vers le Seigneur Dieu pour le craindre » (*Tb* 14,6). Cette idée d'une conversion comme un détournement du culte des idoles et un retournement vers le culte du Dieu est reprise par

---

<sup>19</sup> C.H. TALBERT, « Conversion in the *Acts of Apostles*: Ancient Auditor's Perceptions » dans R.P. THOMPSON – E. PHILLIPS (eds.), *Literary Studies in Luke-Actes. Essays in Honor of Joseph B. Tyson*, Macon, Ga., Mercer University Press, 1998, p. 143-152.

<sup>20</sup> J. BOUFFARTIGUE, « Par quels mots le grec ancien pouvait-il désigner le passage d'une religion à une autre ? » dans H. INGLEBERT – S. DESTEPHEN – B. DUMEZIL (éds.), *Le problème de la christianisation du monde antique* (Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Âge, 10), Paris, Picard, 2010, p. 23.

<sup>21</sup> P. HADOT, « Conversion » dans *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/conversion>, page consultée le 10 avril 2012. Voir également, R. MICHIELS, « La conception lucanienne de la conversion », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XLI (1965), p. 46; J. DUPONT, « Repentir et conversion d'après les *Actes des apôtres* », *Sciences ecclésiastiques*, XII (1960), p. 148.

<sup>22</sup> J. BOUFFARTIGUE, « Par quels mots le grec ancien pouvait-il désigner le passage d'une religion à une autre ? » dans H. INGLEBERT – S. DESTEPHEN – B. DUMEZIL (éds.), *Le problème de la christianisation du monde antique* (Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Âge, 10), Paris, Picard, 2010, p. 25.

<sup>23</sup> C.H. TALBERT, « Conversion in the *Acts of Apostles*: Ancient Auditor's Perceptions » dans R.P. THOMPSON – E. PHILLIPS (eds.), *Literary Studies in Luke-Actes. Essays in Honor of Joseph B. Tyson*, Macon, Ga., Mercer University Press, 1998, p. 143.

Paul : « car on raconte, à notre sujet, quel accès nous avons eu auprès de vous, et comment vous vous êtes convertis à Dieu, en abandonnant les idoles pour servir le Dieu vivant et vrai » (1 Th 1,9)<sup>24</sup>. Dans la rédaction de son récit missionnaire, l'auteur des *Actes des apôtres* a lui aussi repris abondamment ce vocabulaire technique de la conversion qui faisait sens pour le lecteur de son époque.

### C. Les récits de « conversion » dans les *Actes des apôtres*

Dans le corpus néotestamentaire, les *Actes des apôtres* comportent les plus nombreuses occurrences du vocabulaire de conversion, ce qui se comprend aisément si l'on considère le caractère historiographique, au sens antique du terme, de ce récit sur les premiers groupes missionnaires<sup>25</sup>. L'amorce de la mission chrétienne s'effectue lors de la prédication de Pierre, le jour de la Pentecôte, acte de parole qui ouvre officiellement le temps de l'Église (*Ac* 2,14-39). Comme l'a noté D. Marguerat, par son emplacement en tête du récit, par sa longueur et par son cadre solennel, ce discours revêt un rôle programmatique dans le livre des *Actes*<sup>26</sup>. Cette exhortation énonce le schéma normatif du processus de conversion : « repentez-vous (*μετανοήσατε*), et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus Christ, pour le pardon de vos péchés; et vous recevrez le don du Saint Esprit » (*Ac* 2,38). Dans ce contexte, il nous apparaît plus juste de traduire *μετανοήσατε* par « changez radicalement », comme le fait la *Nouvelle Bible Segond*, que par « convertissez-vous » comme le fait la *TOB*. Dans ce discours, Pierre invite les Judéens de Jérusalem à une *metanoia*, à un changement radical qui repose sur une prise de conscience personnelle, mais également collective, des fautes commises envers Dieu – fautes qui comprennent notamment la crucifixion de Jésus –, car, comme le rappelle J. Dupont, « la conversion n'est possible que chez l'homme conscient d'être pécheur<sup>27</sup>. » Cependant, F. Bovon a raison de préciser que « le repentir

---

<sup>24</sup> C.H. TALBERT, « Conversion in the *Acts of Apostles*: Ancient Auditor's Perceptions » dans R.P. THOMPSON – E. PHILLIPS (eds.), *Literary Studies in Luke-Acts. Essays in Honor of Joseph B. Tyson*, Macon, Ga., Mercer University Press, 1998, p. 144-147.

<sup>25</sup> Pour une recension détaillée de ces occurrences, voir R. MICHIELS, « La conception lucanienne de la conversion », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XLI (1965), p. 139.

<sup>26</sup> D. MARGUERAT, « Le discours, lieu de (re)lecture du récit. *Actes* 2 et 26 » dans D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits : l'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne, mars, 2002* (Le Monde de la Bible, 48), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 397-405.

<sup>27</sup> J. DUPONT, « La conversion dans les *Actes des apôtres* » dans J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 45), Paris, Cerfs, 1967, p. 459-460.



lucanien est moins un *mea culpa* moral qu'une constatation existentielle sur sa propre situation (situation de l'être humain perdu, plus que coupable)<sup>28</sup>. »

Cette *metanoia* représente une condition essentielle de l'adhésion à la foi en Christ qui conduit au pardon des péchés et au salut, mais pas nécessairement l'ensemble du processus de conversion. Ce dernier a d'ailleurs fait l'objet de nombreuses hypothèses. Pour U. Wilckens, le processus de conversion et d'accès au salut comprend six éléments : la conversion (*metanoia*), le baptême, le pardon des péchés, la réception de l'Esprit Saint, la mise au nombre des croyants ou sauvés (insertion dans l'histoire du salut), l'accès au salut<sup>29</sup>. Pour D. Marguerat, ces étapes peuvent être ramenées à quatre : la conversion (*metanoia*), le baptême, le pardon des péchés, le don du Saint Esprit. D. Marguerat a également fait remarquer que trois de ces quatre éléments se retrouvent dans l'annonce du Ressuscité à ses disciples en *Lc* 24,47-49<sup>30</sup>. R. Michiels et D. Marguerat considèrent finalement que le discours introductif de Pierre est le seul dans les *Actes des apôtres* qui comprend l'ensemble des éléments du processus de conversion, les autres appels à la conversion se limitent à ne mentionner que certains d'entre eux<sup>31</sup>. Toutefois, J. Bouffartigue estime plutôt que c'est en *Ac* 11,18 que la notion de *metanoia* recouvre véritablement celle de conversion : « Dieu a donné aux païens la *metanoia* qui mène à la vie »<sup>32</sup>. Ces hypothèses permettent de considérer que, dans le récit lucanien, le processus de conversion comprend, en plus de la prise de conscience initiale, l'introduction du converti dans un nouveau groupe, la communauté

---

<sup>28</sup> F. BOVON, *Luc le théologien* (Le Monde de la Bible, 5), 3<sup>e</sup> éd. revue et aug., Genève, Labor et Fides, 2006, p. 294.

<sup>29</sup> U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form und traditions-geschichtliche Untersuchungen*, Neukirchen Verlag, 1974 (1961), p. 178-186 cité par F. BOVON, *Luc le théologien* (Le Monde de la Bible, 5), 3<sup>e</sup> éd. revue et aug., Genève, Labor et Fides, 2006, p. 291

<sup>30</sup> D. MARGUERAT, « Le discours, lieu de (re)lecture du récit. *Actes* 2 et 26 », dans D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits : l'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne, mars, 2002* (Le Monde de la Bible, 48), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 397-405

<sup>31</sup> D. MARGUERAT, « Le discours, lieu de (re)lecture du récit. *Actes* 2 et 26 », dans D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits : l'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne, mars, 2002* (Le Monde de la Bible, 48), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 397-405; R. MICHIELS, « La conception lucanienne de la conversion », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XLI (1965), p. 45

<sup>32</sup> J. BOUFFARTIGUE, « Par quels mots le grec ancien pouvait-il désigner le passage d'une religion à une autre ? » dans H. INGLEBERT – S. DESTEPHEN – B. DUMEZIL (éds.), *Le problème de la christianisation du monde antique* (Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Âge, 10), Paris, Picard, 2010, p. 24.

chrétienne, une entrée qui est marquée par le rite du baptême au nom de Jésus Christ<sup>33</sup> et la réception de l'Esprit.

Dans la perspective lucanienne, une fois cette *metanoia* accomplie, elle n'est pas reléguée au second plan, mais demeure un acte continuuel dans la vie du nouveau converti qui doit, comme le proclame Paul, continuer de « pratiquer des œuvres dignes de la repentance » (*Ac* 26,20). La *metanoia* constitue donc à la fois une prise de conscience et une disposition morale permanente, le « christianisme » étant présenté dans les *Actes* comme une voie (*óδός*) conduisant au salut<sup>34</sup>, s'apparentant ainsi à la conversion philosophique également considérée comme une voie conduisant à la vertu morale. Rappelons que, dans l'Antiquité, le terme « *óδός* » renvoie métaphoriquement à une manière de se conduire et, par extension, à l'enseignement moral et doctrinal d'une école ou d'une association philosophique ou religieuse. Pour J. Dupont, dans les *Actes des apôtres*, ce terme renvoie à « un certain style de vie, [à] la manière de se conduire qui distingue les chrétiens. Considérée de ce point de vue, la conversion signifie donc un bouleversement total dans la vie de celui qui, désormais, par sa conduite, suit le chemin qui mène à Dieu<sup>35</sup>. » Par l'emploi de ce terme d'auto-désignation, il est évident que l'auteur de *Luc-Actes* ne désirait pas placer le « christianisme » émergent sur le même plan que les autres sectes (*αἵρεσις*) judéennes, car, pour lui, le mouvement chrétien n'était pas une secte à parmi tant d'autres, mais représentait plutôt une voie unique, celle de Dieu, qui les surpassait toutes<sup>36</sup>.

Si la faute et le détournement demeurent possibles, comme le montre le récit de Simon, appelé de nouveau à la *metanoia* (*Ac* 8,22), le converti doit, comme le mentionne Paul aux Galates, persévérer dans son nouveau style de vie pour éviter de se détourner une fois de plus de Dieu : « autrefois, ne connaissant pas Dieu, vous serviez

---

<sup>33</sup> J.D.G. DUNN, « Conversion-initiation dans le livre des *Actes* », *HOKHMA. Revue de réflexion théologique*, 5 (1977), p. 28-33.

<sup>34</sup> *Ac* 9,2; *Ac* 18,25-26; *Ac* 19,9.23; *Ac* 24,14.22.

<sup>35</sup> J. DUPONT, « Repentir et conversion d'après les *Actes des apôtres* », *Sciences ecclésiastiques*, XII (1960), p. 145.

<sup>36</sup> M. SACHOT, *L'invention du Christ* (Le champ médiologique), Paris, Odile Jacob, 1998, p. 123-126 ; M. SIMON, « Le christianisme : naissance d'une catégorie historique » dans M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 312-335, particulièrement p. 321-322. Pour une étude du thème de la « voie » dans les cultures antiques, voir G.-H. BAUDRY, *La voie de la vie. Étude sur la catéchèse des Pères de l'Église* (Théologie historique, 110), Paris, Beauchesne, 1999, 122 p.

des dieux qui ne le sont pas de leur nature, mais à présent que vous avez connu Dieu, ou plutôt que vous avez été connus de Dieu, comment retournez-vous à ces faibles et pauvres rudiments, auxquels de nouveau vous voulez vous asservir encore ? » (*Ga* 4,8-9).

Les *Actes* reprennent également l'idée bien connue de la *Septante* d'une conversion considérée simultanément comme un détournement et un retournement par l'emploi de la notion *epistréphein*<sup>37</sup>. Mais cela n'est possible que lorsque le nouveau converti se détourne « de ses iniquités » (*Ac* 3,26), « des ténèbres vers la lumière et du pouvoir de Satan vers Dieu » (*Ac* 26,18). Principalement employé dans les récits de conversion de Gentils, l'auteur de *Luc-Actes* reprend le thème du détournement de l'idolâtrie et du retournement vers Dieu ou vers le Seigneur : « nous vous exhortons à renoncer à ces choses vaines, pour vous tourner vers le Dieu vivant » (*Ac* 14,15). De plus, comme l'a précisé J. Dupont, dans les *Actes des apôtres*, on ne se convertit pas à une doctrine, mais à une personne : à Dieu ou au Seigneur<sup>38</sup>. Finalement, le processus de conversion interpelle l'acte de foi invitant à croire, à s'engager ou à se consacrer (*pisteuein*) à Dieu d'abord, en ce qui concerne les Gentils, puis au Seigneur, tant pour les Judéens que les Gentils. Comme le souligne J. Bouffartigue précise d'ailleurs que dans le récit lucanien, « le verbe est souvent employé sans complément, “ il crut ”, “ ils crurent ”, souvent aussi avec un complément qui est “ le Seigneur ” »<sup>39</sup>. Le vocabulaire employé dans les *Actes des apôtres* rejoint ainsi celui que l'on retrouve à la même époque dans la littérature philosophique, politique et judéo-hellénistique pour désigner les processus de conversion.

En effectuant le croisement du paradigme interprétatif de la conversion comme un changement de système de significations tel que proposé par R.F. Paloutzian à une relecture narrative des récits de conversion dans les *Actes des apôtres*, il est possible de

---

<sup>37</sup> J. DUPONT, « Repentir et conversion d'après les *Actes des apôtres* », *Sciences ecclésiastiques*, XII (1960), p. 137-143; F. MÉNDEZ-MORATALLA, *The Paradigm of Conversion in Luke* (Journal for The Study of The New Testament, Supplement Series, 252), T&T Clark International, London – New-York, 2004, p. 14-15.

<sup>38</sup> J. DUPONT, « Repentir et conversion d'après les *Actes des apôtres* », *Sciences ecclésiastiques*, XII (1960), p. 140-143.

<sup>39</sup> J. BOUFFARTIGUE, « Par quels mots le grec ancien pouvait-il désigner le passage d'une religion à une autre ? » dans H. INGLEBERT – S. DESTEPHEN – B. DUMEZIL (éds.), *Le problème de la christianisation du monde antique* (Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Âge, 10), Paris, Picard, 2010, p. 20-26.

dégager certaines récurrences qui illustrent le fait qu'une conversion n'est réalisable que lorsque certaines conditions et ressources contextuelles sont rendues disponibles au nouveau converti. R.F. Paloutzian souligne qu'une conversion repose d'abord sur une prise de conscience d'un besoin à combler qui ne peut l'être à l'intérieur du système dans lequel se trouve le futur converti. Dans le récit lucanien, cette prise de conscience est fondamentale et renvoie directement à la notion de *metanoia/metanoiein*. Cependant, cette prise de conscience qui conduit à l'acte de croire (*pisteuein*) nécessite majoritairement la présence d'un médiateur. Comme l'a fait remarquer É. Trocmé, l'acte de communication joue un rôle déterminant dans les *Actes des apôtres* : près de 44 % des versets sont constitués de discours<sup>40</sup>. Le vocabulaire employé dans les récits de conversion est à ce titre révélateur : les apôtres *disent, conjurent, exhortent, parlent, enseignent, annoncent, démontrent* alors que les futurs convertis *écoutent, entendent, reçoivent* la parole<sup>41</sup>. Dans le récit lucanien, « le lien de conséquence entre le prononcé du message et l'adhésion qu'il suscite est plusieurs fois explicité<sup>42</sup>. » Bien que certaines conversions découlent d'une intervention théophanique ou d'un miracle<sup>43</sup>, ces manifestations divines sont généralement accompagnées d'un acte de parole venant les expliquer ou leur donner un sens. Cependant, le miracle seul suffit parfois à impressionner les masses et conduit à leur conversion<sup>44</sup>. M. Clavet-Lévêque et R. Nouailhat ont d'ailleurs montré que les *Actes* mettent en œuvre deux formes de persuasion : la rhétorique persuasive de la parole, du discours construit, qui s'adresse aux hommes de culture et la persuasion en actes, par le prodige et par le miracle, qui touche plus les masses populaires en une traditionnelle opposition de l'intelligible et du sensible<sup>45</sup>. Ainsi, la prédication ou l'enseignement et le miracle sont des catalyseurs

<sup>40</sup> É. TROCMÉ, *Le livre des Actes et l'histoire* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 45), Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 112.

<sup>41</sup> *Ac* 4,4; *Ac* 8,12 ; *Ac* 13,48; *Ac* 14,1; *Ac* 18,8 ; etc.

<sup>42</sup> J. BOUFFARTIGUE, « Par quels mots le grec ancien pouvait-il désigner le passage d'une religion à une autre ? » dans H. INGLEBERT – S. DESTEPHEN – B. DUMEZIL (éds.), *Le problème de la christianisation du monde antique* (Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Âge, 10), Paris, Picard, 2010, p. 22.

<sup>43</sup> *Ac* 9,1-30; *Ac* 9,36-40; *Ac* 13,6-12; *Ac* 16,13-15; *Ac* 16,25-34 ; etc.

<sup>44</sup> *Ac* 9,32-35.

<sup>45</sup> M. CLAVET-LÉVÊQUE – R. NOUAILHAT, « Les *Actes des apôtres* : l'élaboration d'une idéologie de consensus », *Dialogue d'histoire ancienne*, 7 (1981), p. 254. Également, R. MACMULLEN, « Two Types of Conversion to Early Christianity », *Vigiliae Christianae*, 37 (1983), p. 174-192.

normaux des récits de conversion dans l'Antiquité, situant ainsi le lecteur dans un univers qui lui est familier<sup>46</sup>.

#### D. Les récits de conversion et les lecteurs des *Actes des apôtres*

À travers les récits de conversion, le lecteur est appelé à prendre conscience des continuités et des discontinuités d'une expansion missionnaire qui part de Jérusalem, aboutit à Rome et ouvre progressivement l'Alliance à la gentilité. Par conséquent, comme l'a souligné O. Flichy, « chaque conversion représente pour le lecteur une étape parmi d'autres dans le déroulement du plan de Dieu<sup>47</sup>. » Dans cette perspective, le lecteur est d'abord invité à comprendre que l'appel à la conversion au Christ s'adresse en premier lieu aux Judéens, tant de Palestine que de Diaspora, témoignant par le fait même, malgré les multiples conflits qui scandent le récit, des liens de continuité avec le « judaïsme » : « c'est à vous premièrement que la parole de Dieu devait être annoncée » (*Ac* 13,46). Cependant, le lecteur aura également tôt fait de comprendre que c'est en raison du refus de certains Judéens à recevoir cette parole qu'un éloignement progressif s'instaure entre la communauté primitive et le judaïsme : « car le cœur de ce peuple est devenu insensible; ils ont endurci leurs oreilles, et ils ont fermé leurs yeux, de peur qu'ils ne voient de leurs yeux, qu'ils n'entendent de leurs oreilles, qu'ils ne comprennent de leur cœur, qu'ils ne se convertissent, et que je ne les guérisses. Sachez donc que ce salut de Dieu a été envoyé aux Gentils, et qu'ils l'écouteront » (*Ac* 28,27-28).

Le lecteur est également invité à prendre conscience que l'ouverture de l'Alliance à la gentilité s'inscrit dans le plan divin dans lequel les apôtres agissent comme des instruments de Dieu. De plus, chacune des étapes charnières qui marquent la progression de l'ouverture de l'Alliance est associée à une manifestation ou à une intervention divine, qu'elles prennent la forme d'une théophanie, d'une extase ou autre. La majorité de ces interventions/manifestations divines servent d'argument d'autorité à l'auteur pour justifier un renversement de situation, une prise de décision importante,

---

<sup>46</sup> C.H. TALBERT, « Conversion in the *Acts of Apostles*: Ancient Auditor's Perceptions » dans R.P. THOMPSON – E. PHILLIPS (eds.), *Literary Studies in Luke-Acts. Essays in Honor of Joseph B. Tyson*, Macon, Ga., Mercer University Press, 1998, p. 150.

<sup>47</sup> O. FLICHY, « L'œuvre de Luc. L'Évangile et les *Actes des apôtres* », *Cahiers Évangile*, 114 (janvier, 2001), p. 43.

etc. J.-N. Aletti a ainsi montré que l'auteur de *Luc-Actes* multiplie ces manifestations dans le livre des *Actes des apôtres*. Alors que *Luc* n'en comporte que sept, elles surviennent à trente-trois reprises dans les *Actes*. Cette différence marquante semble indiquer que cette partie du dytique a été plus susceptible de faire l'objet de contestations, notamment de la part des Judéens, et que le recours à ces interventions divines, comme un argument suprême d'autorité, permettait d'en assurer une plus grande légitimité. De cette manière, l'auteur a tenté de faire de l'ouverture de l'Alliance à la gentilité une volonté divine et non humaine. C'est Dieu qui a dicté la voie à suivre, les personnages du récit n'en ont été que les instruments qui ont permis sa réalisation<sup>48</sup>.

Dans ce plan divin, la conversion de Corneille et de sa maisonnée, qui a notamment pour fonction d'abolir la frontière entre le pur et l'impur, marque les prémices déterminantes d'une mission de plus en plus appelée à s'ouvrir à la gentilité. La répétition de ce récit de conversion montre qu'il occupe une place déterminante à l'intérieur du macro-récit afin de rappeler au lecteur, probablement lui-même interpellé par cette question qui suscitait de vifs débats, que l'intégration au groupe des croyants ne repose désormais plus sur des critères ethniques, mais sur la foi en Christ auquel chacun est appelé à se convertir qu'il soit Judéen ou gentil : « Hommes frères, vous savez que dès longtemps Dieu a fait un choix parmi vous, afin que, par ma bouche, les Gentils entendissent la parole de l'Évangile et qu'ils crussent. Et Dieu, qui connaît les cœurs, leur a rendu témoignage, en leur donnant le Saint Esprit comme à nous ; il n'a fait aucune différence entre nous et eux, ayant purifié leurs cœurs par la foi » (*Ac* 15,7). La répétition de ce récit demande ainsi au lecteur de considérer plus d'une fois sa signification dans l'histoire du salut. Cette insistance peut également être comprise comme une tentative de la part de l'auteur de légitimer la mixité du groupe d'appartenance du lecteur dans un contexte de conflits opposant entre eux différents courants chrétiens et certains chrétiens aux Judéens des synagogues. Par ailleurs, au fil du récit, le lecteur est amené à constater que parallèlement à la synagogue, qui demeure le lieu premier de la conversion des Judéens, la maison privée constitue, notamment pour les Gentils, un lieu déterminant de rencontre et de conversion. En effet, le récit lucanien s'amorce et se clôt dans une maison privée, les conversions de Corneille (*Ac* 10), de Lydie (*Ac* 16,13-15), du geôlier de Philippes (*Ac* 16,25-34), de Cripus

---

<sup>48</sup> J.-N. ALETTI, *Quand Luc raconte: le récit comme théologie* (Lire la Bible, 115), Paris, Cerfs, 1998, 302, p. 22-68.

(Ac 18,5-8) et de leur maisonnée respective se réalisent dans des maisons privées<sup>49</sup>. À travers ces multiples rencontres, le lecteur sera amené à saisir l'importance de l'acte de parole, notamment ceux accomplis par les apôtres, comme médiation nécessaire au processus de conversion.

Personnellement, le lecteur est lui-même invité à prendre conscience que la conversion à la foi en Christ est un processus qui exige une transformation profonde, qui inclut une transformation intérieure (*metanoia / metanoiein*) – une transformation de ses comportements et de sa vision du monde (*epistréphein*) qui deviennent les conditions d'accès au pardon et au salut –, et qui est marqué par un rite d'entrée dans une nouvelle communauté. Ainsi, dans la perspective lucanienne la conversion apparaît au lecteur comme un changement qui implique le rejet des allégeances antérieures qui sont remplacées par de nouvelles allégeances, donc un changement de système de significations, même s'il se situe, du moins pour les Judéens, à l'intérieur d'un même système ethnique et religieux. Le lecteur est donc appelé à réfléchir sur ces propres comportements en prenant conscience que le processus de conversion est continu et implique une cohérence constante de la part du croyant entre sa foi et ses comportements.

## E. Conclusion

Les études de C.H. Talbert, de J. Bouffartigue et de G.D. Nave ont montré que, malgré certaines particularités, le vocabulaire employé et la manière de présenter le processus de conversion dans *Luc-Actes* ne s'avèrent pas si éloignés de ceux que l'on retrouve à cette époque tant dans la littérature hellénistique que dans la littérature judéo-

---

<sup>49</sup> Sur l'importance de la maison dans les récits de conversions dans les *Actes des apôtres*, voir D.L. MATSON, *Household Conversion Narratives in Acts. Pattern and Interpretation* (Journal for the study of the New Testament. Supplement series, 123), Sheffield, Sheffield Academic Press, c1996, 224 p.

hellénistique<sup>50</sup>, ce qui montre bien que les premiers auteurs chrétiens se sont d'abord approprié les catégories, les modes de pensée et de représentation de même que le vocabulaire et les styles d'argumentation qui existaient à la fois dans la culture judéenne et dans la culture hellénistique pour définir le processus par lequel on se convertissait à la foi en Christ. Cette manière de procéder ne s'est pas limitée au I<sup>er</sup> siècle de notre ère comme le montre bien le récit de conversion de Justin de Néapolis dans le *Dialogue avec Tryphon* qui est présenté comme une quête philosophique. Le procédé d'appropriation permet de considérer que le lectorat auquel est destiné le récit lucanien était diversifié – composé à la fois de Gentils cultivés et de Judéens de la Diaspora récemment convertis à la fois en Christ – et familier de ces récits de conversion. Pour C.H. Talbert, « ce qui aurait pu causer une difficulté par des auditeurs juifs ou païens des *Actes*, ce n'est pas les récits de conversion qui ressemblent à ceux connus, mais plus l'objet et le contenu de la conversion chrétienne : le Christ<sup>51</sup>. »

À partir de ces premiers constats, on peut considérer que, dans l'Antiquité, la conversion renvoie toujours à un processus de changement de système de significations qui s'accompagne souvent par l'entrée du converti dans un nouveau groupe ou dans une école particulière. Ce changement de groupe d'appartenance peut alors affecter les statuts social, politique, économique et religieux de l'individu comme c'est le cas du processus de conversion d'un gentil au « judaïsme » qui implique un changement d'*ethnos*, c'est-à-dire à l'intégration du converti d'origine non judéenne à l'*ethnos* judéen. Cependant, tant et aussi longtemps que ceux qui croient en Christ sont demeurés et se sont compris dans les limites du « judaïsme », ce qui a varié selon les courants internes de ce groupe, leur conversion renvoyait sans nul doute à l'intégration au peuple d'Israël. Une fois la distinction et la distanciation survenues, la question allait se poser autrement. Mais les premiers auteurs chrétiens avaient certainement en tête cette image

---

<sup>50</sup> C.H. TALBERT, « Conversion in the *Acts of Apostles*: Ancient Auditor's Perceptions » dans R.P. THOMPSON – E. PHILLIPS (eds.), *Literary Studies in Luke-Actes. Essays in Honor of Joseph B. Tyson*, Macon, Ga., Mercer University Press, 1998, p. 150; J. BOUFFARTIGUE, « Par quels mots le grec ancien pouvait-il désigner le passage d'une religion à une autre ? » dans H. INGLEBERT – S. DESTEPHEN – B. DUMEZIL (éds.), *Le problème de la christianisation du monde antique* (Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Âge, 10), Paris, Picard, 2010, p. 22.; G.D. NAVE, *The Role and Function of Repentance in Luke-Acts*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2002, p. 214, cité par F. BOVON, *Luc le théologien* (Le Monde de la Bible, 5), 3<sup>e</sup> éd. revue et aug., Genève, Labor et Fides, 2006, p. 496-497.

<sup>51</sup> C.H. TALBERT, « Conversion in the *Acts of Apostles*: Ancient Auditor's Perceptions » dans R.P. THOMPSON – E. PHILLIPS (eds.), *Literary Studies in Luke-Actes. Essays in Honor of Joseph B. Tyson*, Macon, Ga., Mercer University Press, 1998, p. 153.



que la conversion renvoyait à un changement de système de significations, de groupe, de statuts, voire à l'intégration d'un *ethnos* particulier, ce qui a probablement joué un rôle important dans le conflit sur la question du *Verus Israel* et dans l'élaboration d'un troisième *γένος* qui transcendait les autres formes d'appartenance. Il n'empêche toutefois que pour certains auteurs chrétiens, tels que l'auteur de *Luc-Actes*, ont rapidement compris l'originalité de leur groupe dans la diversité interne au « judaïsme », un groupe qui devenait reconnaissable non seulement par sa foi en Christ, rejeté par les autres groupes judéens, mais par le changement de disposition, de conduite et de comportements qu'entraînait la prise de conscience de la nouvelle voie (*ὁδός*) qui menait désormais à Dieu et qui a été ouverte par la mort et par la résurrection de Jésus de Nazareth. Si le processus de conversion entraînait un changement d'appartenance, il convenait par le fait même de déterminer les conditions d'entrée dans la communauté chrétienne, une question qui s'est rapidement posée comme le montre le récit de l'« Assemblée de Jérusalem » que nous allons maintenant aborder.

## II. LA « RÉUNION DE JÉRUSALEM » ET LE « DÉCRET APOSTOLIQUE » : LES CONDITIONS D'ENTRÉE DANS LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE

Dans cette section, nous allons revenir sur un « sujet bien usé », pour reprendre les termes de L. Cerfaux<sup>52</sup> : ce qu'on appelle d'une part la « Réunion de Jérusalem » – parfois nommée « l'Assemblée de Jérusalem » ou la « Conférence de Jérusalem » et d'autres fois, à tort et de manière anachronique, le « Concile de Jérusalem » –, puis, d'autre part, ce qu'on appelle le « Décret apostolique ». Bien que les deux soient étroitement liés, ils doivent néanmoins être considérés et abordés de manière distincte. Cette « Réunion », survenue au tournant des années 48-49, des années 49-50 ou des années 51-52<sup>53</sup>, est également liée à un vif débat survenu à Antioche – qu'il ne faut pas confondre avec ce qu'on désigne comme l'« incident d'Antioche » opposant Paul et Pierre – entre deux tendances, voire deux interprétations du « christianisme » naissant en ce qui concerne l'intégration au sein du groupe des convertis à la foi en Christ de ceux venus de la gentilité : celle de Paul et de son entourage et une autre tendance identifiée dans les sources soit, comme celle de Jacques et de son entourage, soit, de manière plus imprécise, comme celle de « gens venus de Judée » ou des Judéens de tendance pharisienne.

La « Réunion de Jérusalem » nous est rapportée par deux sources : l'*Épître aux Galates* (2,1-10) et les *Actes des apôtres* (15,4-21). Bien que ces deux témoignages n'offrent pas exactement le même récit des événements, ils présentent, comme l'a bien montré M. Gourgue<sup>54</sup>, à la fois de nombreuses affinités et divergences, ces dernières

---

<sup>52</sup> L. CERFAUX, « Le chapitre XV<sup>e</sup> du *Livre des Actes* à la lumière de la littérature ancienne » dans *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse de Monseigneur Cerfaux réunis à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Série I, VII), Tome II. *Autour des Évangiles. Théologie. Les Actes des apôtres et le christianisme primitif. Horae Paulinae*, Louvain, Université de Louvain – Éditions J. Duculot, S.A. Gembloux, 1954, p. 105 (= *Studi e testi*, 121 (*Miscellanea Giovanni Mercati*), 1946, p. 107).

<sup>53</sup> Sur les discussions chronologiques, P. ROLLAND, « Discussions sur la chronologie paulinienne », *Nouvelle revue théologique*, 114, 6 (1992), p. 870-889. En dernier lieu et avec une grande prudence devant les positions adoptées, voir A. JAKAB, « La prétendue “assemblée” de Jérusalem (Ac 15). Enquête préliminaire en vue d'une révision du dossier », *Classica et Christiana*, 6 (2011), p. 455-471. Sur cet article, voir la remarque de S.C. MIMOUNI, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth et l'histoire de la communauté nazoréenne / chrétienne de Jérusalem du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bayard, 2015, p. 303.

<sup>54</sup> M. GOURGUE, « L'Évangile aux païens (*Actes des Apôtres* 13-28) », *Cahier Évangile*, 67, p. 32-35.

étant au centre d'un vaste débat historiographique qui perdure depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, voire antérieurement<sup>55</sup>.

Selon *Galates*, la « Réunion de Jérusalem » se déroule en privée entre, d'une part, Paul, Barnabé et Tite, et, d'autre part, Jacques, Pierre (Képhas) et Jean. Selon les *Actes des apôtres*, la rencontre a pris un caractère plus solennel et a réunis, d'une part, Paul, Barnabé et « quelques autres » membres de la communauté d'Antioche, et, d'autre part, Jacques, Pierre, les apôtres, les anciens, et plus largement toute l'ἐκκλησία<sup>56</sup> de Jérusalem, dont certains membres appartiennent à la tendance pharisienne. Les deux sources s'accordent sur le fait que cette rencontre a été suscitée en raison d'une offensive de convertis à la foi en Christ d'origine judéenne prônant, contre la position de Paul et de son entourage, la circoncision des convertis provenant de la gentilité et qu'elle s'est finalement conclue par le rejet de cette exigence, du moins, pour ces derniers.

Nous pouvons considérer cette « Réunion » comme étant historique, ou du moins historiquement plausible, les deux sources montrant bien qu'une telle rencontre – qui s'est déroulée soit de manière publique ou privée, soit de manière formelle ou informelle et qui a notamment porté sur la question de la circoncision des convertis provenant de la gentilité en opposant deux tendances au sein du mouvement chrétien – s'est bel et bien tenue à Jérusalem, bien que certains détails de son déroulement nous échappent, et continueront, faute de témoignages supplémentaires et en raison du caractère idéologiquement orienté des témoignages qui nous sont parvenus, à nous échapper.

Le « Décret apostolique », qui contient la décision prise au terme de la rencontre intervenue à Jérusalem et qui concerne les « fardeaux » indispensables à respecter pour les « convertis » provenant de la gentilité, nous est rapporté uniquement dans les *Actes des apôtres* (15,20.29; 21,25). Ce « Décret » soulève plusieurs problèmes d'ordre

---

<sup>55</sup> Pour une étude récente de la « Réunion de Jérusalem », voir S.C. MIMOUNI, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth et l'histoire de la communauté nazoréenne / chrétienne de Jérusalem du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bayard, 2015, p. 303-330, étude qui reprend essentiellement, non sans quelques modifications, celle qu'il a été publiée dans S.C. MIMOUNI, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme* (Revue des Études juives, 42), Paris – Louvain, Peeters, 2007, p. 175-202.

<sup>56</sup> Sur le terme « ἐκκλησία », voir les remarques de A. FAIVRE, « Chrétiens et Églises, des identités en construction durant les trois premiers siècles », *Transversalités*, 130, 2 (2014), p. 49.

historique, car Paul n'en fait mention ni dans son *Épître aux Galates* – se limitant à dire que les notables n'ont rien imposé, si ce n'est de se souvenir des pauvres (*Ga* 2,6-10) –, ni dans aucune autre de ses *Épîtres*, notamment dans l'*Épître aux Corinthiens*, ce qui a conduit plusieurs spécialistes à remettre en question son historicité, notamment depuis les travaux réalisés par les exégètes allemands de l'École de Tübingen<sup>57</sup>, en raison du caractère irréconciliable des deux témoignages, concluant ainsi que le récit d'*Actes* 15 n'était qu'une fiction narrative ou littéraire.

Malgré la position avancée par les tenants de cette école, la « Réunion de Jérusalem » et le « Décret apostolique » ont continué à susciter de nombreuses recherches tant de la part des spécialistes des études pauliniennes et lucaniennes, et, plus largement, des historiens et exégètes des origines du christianisme. Dans un article, publié en deux temps dans la *Nouvelle Revue de Théologie*, qu'il a consacré à la « Conférence de Jérusalem », Ed. Reuss amorce son importante étude par cette remarque des plus significatives : « nous revenons sur un sujet bien souvent débattu de nos jours et qui, tout en gagnant en clarté et en certitude, fait surgir incessamment de nouvelles difficultés, de nouvelles hypothèses, et promet ainsi d'alimenter pour longtemps encore la controverse exégétique et de servir d'arène au choc des anciennes et des nouvelles idées<sup>58</sup> ». Ed. Reuss ne pouvait mieux résumer l'abondante production historiographique sur ces questions, car depuis qu'il publia son étude, en 1858, le nombre de publications n'a cessé de se multiplier sans véritablement parvenir à établir un consensus scientifique<sup>59</sup>. Ces questions, qui mériteraient de faire l'objet d'une thèse récente – la dernière, à notre connaissance, ayant été soutenue en 1973 à la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg<sup>60</sup> –, sont extrêmement complexes et ne pourront être abordées que de manière partielle, car plusieurs éléments sont à prendre simultanément en considération. De plus, il convient encore une fois de replacer ces

---

<sup>57</sup> Voir les remarques de M. MYLLYKOSKI, « James The Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship (Part I) », *Currents in Biblical Research*, 5, 1 (October, 2006), p. 91.

<sup>58</sup> Ed. REUSS, « La conférence de Jérusalem (Première partie) », *Nouvelle Revue de Théologie*, 1 (janvier-juin), 1858, p. 323.

<sup>59</sup> Pour une recension historiographique, on consultera M. MYLLYKOSKI, « James The Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship (Part I) », *Currents in Biblical Research*, 5, 1 (October, 2006), p. 90-114. Pour des références complémentaires, voir S.D. BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 174), Berlin – New York, De Gruyter, 2011, p. 299-303.

<sup>60</sup> R. KIDERA, *Les interdictions alimentaires du christianisme aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles. L'étude sur le Décret apostolique (Act 15,29)*. (Thèse de doctorat, Sciences des religions), Faculté de théologie protestante, Université de Strasbourg, 1973, 252 p.

éléments historiques à l'intérieur du renouveau de la recherche sur le judaïsme et le christianisme anciens, sur les relations entre chrétiens de tendances et d'origines diverses, de même que sur les relations entretenues à cette époque entre les chrétiens et les autres groupes judéens tant en Palestine qu'en Diaspora.

D'emblée, soulignons quelques-uns des principaux problèmes littéraires, textuels et historiques que posent la « Réunion de Jérusalem » et son « Décret apostolique » :

- (1) les problèmes d'ordre littéraire qui concernent le genre littéraire des deux témoignages et les objectifs poursuivis par chaque auteur : comme l'ont fait remarquer W.A. Meeks et R.L. Wilken, « le récit de Paul relève de la rhétorique, il est rédigé pour servir à une argumentation ; le récit de Luc, en revanche, relève de l'historiographie, il est rédigé pour servir à une jurisprudence<sup>61</sup> »;
- (2) les problèmes d'ordre textuel qui concernent les divergences manuscrites entre le Texte occidental (TO) et le Texte alexandrin (TA) des *Actes des apôtres*;
- (3) les problèmes d'ordre historique qui ont cherché à harmoniser, de manière plus ou moins habile, le récit paulien et le récit lucanien tout en subissant les effets d'une relecture christianisante des origines du christianisme et surinterprétant, voire trahissant, par le fait même les réalités historiques du mouvement chrétien et qui sont, rappelons-le, à situer à l'intérieur du « judaïsme ». On peut cependant considérer avec M. Simon que ces éléments peuvent constituer le début, même timide, non pas d'une « séparation », mais d'« une prise de conscience par les chrétiens et par les Juifs, de la spécificité du christianisme<sup>62</sup>. »;
- (4) les problèmes d'ordre chronologique qui concernent :
  - (a) le séjour de Paul à Jérusalem (soit le deuxième selon *Épître aux Galates*, soit le troisième selon les *Actes des apôtres* durant lequel s'est tenue « Réunion de Jérusalem »);
  - (b) l'antériorité ou la postériorité de la « Réunion de Jérusalem » sur l'« incident d'Antioche » mentionné en *Ga* 2,11-21, mais passé sous silence dans les *Actes des apôtres*;
  - (c) le moment où fut adopté le « Décret apostolique », soit lors de la « Réunion de Jérusalem » en présence de Paul, soit ultérieurement et en son absence lors d'une autre rencontre de la communauté hiérosolymitaine.

---

<sup>61</sup> Cité par S.C. MIMOUNI, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme* (Revue des Études juives, 42), Paris – Louvain, Peeters, 2007, p. 200.

<sup>62</sup> M. SIMON – A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique : d'Antiochus Épiphanes à Constantin* (Nouvelle Clio. L'Histoire et ses problèmes, 10), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 325; M. SIMON, « Le christianisme : naissance d'une catégorie historique » dans M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 335.

- (5) les problèmes d'ordre terminologique qui concernent principalement les termes employés dans le « Décret apostolique », notamment celui de *πορνεία*<sup>63</sup>;
- (6) les problèmes de sources qui concernent notamment les interdits sur lesquels repose le « Décret apostolique » qu'on a rapproché soit :
- (a) des commandements noachiques/noachides (*Gn 9,1-17*) qui constituent les lois minimales que doivent respecter tous les hommes qu'ils soient Judéens ou non;
  - (b) des interdits du *Décatalogue* (*Ex 20,1-17*);
  - (c) des règles de pureté prescrites à l'étranger (le *ger*) installé en terre judéenne et résidant au milieu d'Israël (*Lv, 17-18*);
  - (d) des interdits, généralement au nombre de sept, repris et discutés dans la littérature rabbinique.
- (7) les problèmes liés à la nature du « Décret apostolique », tant sous sa forme occidentale qu'alexandrine, qui concernent la nature de ses interdits considérés comme relevant :
- (a) de l'ordre rituel ou cultuel;
  - (b) de l'ordre de la pureté;
  - (c) de l'ordre moral ou éthique;
  - (d) d'un amalgame entre ces trois ordres.
- (8) les problèmes liés à la valeur de la solution apportée par le « Décret » qui visait :
- (a) soit à faciliter la commensalité entre chrétiens d'origine judéenne et chrétiens d'origine non judéenne;
  - (b) soit à conférer une sorte de statut légal aux non-Judéens convertis au « christianisme » leur permettant ainsi de bénéficier soit du même statut privilégié que celui de l'ethnicité judéenne, soit d'un statut analogue à celui des « craignant-Dieu » ou de « prosélytes »;
  - (c) soit à permettre les contacts entre chrétiens d'origine judéenne et chrétiens d'origine non judéenne en abolissant la frontière de pureté et d'impureté qui régissait leurs relations.
- (9) les problèmes liés à la portée du « Décret » à savoir si celui-ci ne concernait :
- (a) que les chrétiens qui proviennent de la gentilité des cités d'Antioche, de Syrie et de Cilicie mentionnées dans l'adresse de la lettre contenant le « Décret apostolique »;
  - (b) l'ensemble des chrétiens.
- (10) les problèmes liés à la réception et à la transformation des informations sur la « Réunion de Jérusalem » et sur le « Décret apostolique » par la tradition ultérieure, problème tout aussi complexe qui ne pourra pas être abordé ici et sur lequel nous ne pouvons que renvoyer aux nombreux articles sur ces

---

<sup>63</sup> Sur la terminologie grecque des termes du « Décret apostolique », voir M. SIMON, « De l'observance rituelle à l'ascèse : recherches sur le Décret apostolique », *Revue de l'histoire des religions*, 193, 1 (1978), p. 27-104 ; C.H. SVELLE, « Reexamination of The Prohibitions in Acts 15 », *Bibliotheca Sacra*, 161 (October-December, 2004), p. 449-468.

questions<sup>64</sup>. Soulignons, cependant, qu'il ne convient pas de situer sur le même plan le récit lucanien, seul témoin du « Décret apostolique », et sa reprise par la tradition ultérieure, car s'il convenait de considérer le « Décret apostolique » comme une « fiction littéraire », pour reprendre l'expression de C.-B. Amphoux<sup>65</sup>, il est devenu, sous l'effet de la tradition, un document historique. En d'autres termes, peu importe si le « Décret » a réellement existé ou non, ce qui est difficilement démontrable, sa réception par la tradition ultérieure a fait en sorte qu'il a fini par constituer, pour les chrétiens et la hiérarchie ecclésiale, un document historique et c'est à ce titre qu'il convient alors de le considérer.

À partir de ces quelques remarques introductives, on constate que les problèmes historico-critiques sont fort nombreux et complexes, ce qui oblige à prendre en considération une multitude de dimensions pour tenter de les résoudre ou du moins de les comprendre. Pour ces raisons, nous nous limiterons donc ici à quelques remarques sur la « Réunion de Jérusalem » et le « Décret apostolique » en nous intéressant principalement, si ce n'est exclusivement, au récit lucanien, délaissant ainsi volontairement le récit de l'*Épître aux Galates*<sup>66</sup>, car chaque témoignage doit être abordé et analysé finement et de manière distincte avant de tenter de croiser les informations historiques qu'il est possible de dégager à partir des deux seuls documents qui en témoignent pour la période du I<sup>er</sup> siècle de notre ère.

En raison de sa nature et de ses objectifs, le récit lucanien de la « Réunion de Jérusalem » et du « Décret apostolique » qui en découle oblige à procéder à une double analyse :

- (1) d'abord, comme œuvre littéraire à caractère « historiographique », il convient d'amorcer l'analyse par un commentaire d'ordre littéraire, trop souvent sous-estimé dans la recherche sur ces questions, qui tentera de montrer le caractère finement construit du récit lucanien;

---

<sup>64</sup> Voir, entre autres, M. SIMON, « De l'observance rituelle à l'ascèse : recherches sur le Décret apostolique », *Revue de l'histoire des religions*, 193, 1 (1978), p. 27-104; C.N. JEFFORD, « An Ancient Witness to the Apostolic Decree of Acts 15 ? », *Proceedings : Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies*, 10 (1990), p. 204-213; Voir également les remarques de C.-B. AMPHOUX, « Les variantes et l'histoire du " Décret apostolique " . Actes 15,20.29; 21,25 » dans A. DEAUX (dir.), *New Testament Textual Criticism and Exegesis. Festschrift J. Delobel* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CLXI), Leuven, Leuven University Press, 2002, p. 218-220.

<sup>65</sup> C.-B. AMPHOUX, « Les variantes et l'histoire du " Décret apostolique " . Actes 15,20.29; 21,25 » dans A. DEAUX (dir.), *New Testament Textual Criticism and Exegesis. Festschrift J. Delobel* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CLXI), Leuven, Leuven University Press, 2002, p. 218-224.

<sup>66</sup> Sur cette *Épître*, on consultera l'importante étude de S. LEGASSE, *L'Épître de Paul aux Galates* (Lectio Divina. Commentaire, 9), Paris, Cerf, 2000, 496 p., en particulier p. 116-154.

- (2) ensuite, comme témoignage historique, provenant d'un auteur chrétien du I<sup>er</sup> siècle, sur les premières communautés chrétiennes, il convient de poursuivre l'analyse par un commentaire d'ordre historique tentant de comprendre les enjeux internes – propre au récit – et externes – propre au contexte de rédaction – du récit lucanien et de les situer dans leurs contextes historiques respectifs.

Sans tenter de répondre à l'ensemble des problèmes soulevés précédemment et pour tenter de dépasser, en évitant de les reprendre, l'ensemble des discussions en cours sur ces questions qui finissent plus ou moins par se rejoindre toutes, nous essayerons de montrer que derrière les événements rapportés dans les *Actes des apôtres*, qui reposent sans aucun doute sur des documents et des traditions historiques, se trouve une fine (re)construction littéraire à caractère historiographique et théologique desservant certains objectifs apologétiques poursuivis par son auteur en lien principalement aux problèmes que rencontrait alors son groupe d'appartenance.

Par conséquent, derrière un récit qu'il présente comme historique ou à valeur historique, l'auteur des *Actes des apôtres* n'hésite pas, comme c'était souvent le cas dans l'Antiquité, à manipuler et à réorganiser l'ordre des faits/événements historiques qu'il connaît à partir de témoignages ou de traditions qui lui sont antérieures, et à combler certains vides par la (re)construction de dialogues et par la création de documents historiques afin de servir les objectifs qu'il s'était fixés, ces derniers relevant de l'apologie, non pas, comme on l'a parfois prétendu, d'une apologie envers Paul ou envers les autorités romaines ou judéennes, ce qui est incohérent avec la logique d'ensemble du récit lucanien qui présente, certes, de manière partielle certains éléments de cet ordre, mais qui sont minoritaires par rapport à l'apologie en faveur d'une tendance d'ouverture et d'intégration au sein du « christianisme » des convertis provenant de la gentilité qui domine le second volet du diptyque lucanien.

Ainsi, sans nécessairement devoir considérer, comme cela a été le cas pour les partisans de l'École de Tübingen, que le récit lucanien des *Actes des apôtres* doit entièrement être rejeté comme témoignage relevant davantage de la fiction que de l'histoire, il semble cependant devoir le considérer avec prudence, du moins du point de vue de l'histoire. Le travail de l'historien consistera alors à départager ce qui appartient aux traditions antérieures sur lesquelles l'auteur des *Actes des apôtres* prend appui, ce qui appartient à sa compréhension de la « Réunion de Jérusalem » et de son « Décret



apostolique », puis ce qui relève de sa plume rédactionnelle, travail éminemment complexe, car certains éléments du récit lucanien sont si étroitement imbriqués les uns dans les autres qu'il est difficile, en raison de l'état lacunaire de la documentation, de départager ce qui appartient à la tradition de ce qui appartient à la rédaction<sup>67</sup>. Il convient ainsi de distinguer deux niveaux historiques, celui du récit et celui de la réalité vécue par la communauté chrétienne à laquelle appartient l'auteur des *Actes des apôtres*, possiblement un groupe mixte fondé par Paul ou se réclamant de lui, mais au sein duquel diverses tendances existaient. Nous pourrions alors émettre comme hypothèse que le « Décret apostolique » serait une création littéraire et historique proprement lucanienne – possiblement à partir de la mention de l'*Épître aux Galates* concernant la tenue d'une rencontre à Jérusalem ou d'une tradition la rapportant et d'une tradition rapportant certaines décisions prises à Jérusalem sur l'intégration de convertis d'origine non judéenne au sein du « christianisme » –, insérée dans le cadre narratif des *Actes des apôtres* afin de tempérer une situation conflictuelle qui persiste toujours dans la seconde moitié du premier siècle et qui oppose, entre autres, des membres de tendances chrétiennes différentes en ce qui concerne la circoncision, les problèmes de commensalité, de contacts entre les convertis d'origine judéenne et les convertis d'origine non judéenne et surtout sur les conditions d'admission des convertis provenant de la gentilité.

#### A. Le récit lucanien (*Ac* 15,1-35; 16,4; 21,25)

Reprenons rapidement, le récit lucanien d'*Actes* 15,1-35 qui joue, comme l'a fait remarquer D. Marguerat, un rôle pivot dans le récit en partageant la mission auprès des Judéens de la mission auprès des non-Judéens<sup>68</sup>.

Notre commentaire portera sur la version du TA qui est généralement reconnu comme appartenant à une tradition antérieure au TO. En effet, plusieurs études récentes, exception faite peut-être des recherches s'inscrivant dans la lignée des travaux dirigés

---

<sup>67</sup> A.J.M. WEDDERBURN, « The 'Apostolic Decree' : Tradition and Redaction », *Novum Testamentum*, 35, 4 (October, 1993), p. 362-389.

<sup>68</sup> D. MARGUERAT, *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 107.

par M.-É. Boismard et par A. Lamouille<sup>69</sup> – qui ont cependant reçu un écho mitigé en raison de la complexité de leur théorie visant à reconstituer le texte originel des *Actes des apôtres* –, ont montré que le TO a modifié, corrigé et glosé en de nombreux endroits le texte du TA afin de le compléter et d'accentuer le caractère paulinien des discours de Paul. Cependant, « le texte long, qui ne contredit jamais le premier, mais lui confère du relief, le complète et le précise, en donnant au lecteur l'impression que, rédigé plus tard, il répond à des besoins nouveaux, dans une situation nouvelle, qui risque de s'aggraver<sup>70</sup>. » De plus, comme l'a souligné Y. Tissot, l'une des plus anciennes versions du TO, dont les remaniements sont marqués par une *anti-judaic tendency*, est attestée fragmentairement dans le *Codex D 614*, lui-même globalement marqué par une tendance « anti-judéenne »<sup>71</sup>. Ainsi, la recension de la « Réunion de Jérusalem » et du « Décret apostolique » (*Ac 15,1-35*) du TO serait un témoignage indirect sur une polémique antijudaïsante des années 120-150<sup>72</sup>. Par ailleurs, la recension du TO a révisé la recension du « Décret apostolique » contenue dans le TA et lui a ajouté la « règle d'or » (« tout ce qu'ils ne veulent pas qu'il leur arrive, ne le faites pas à d'autres »). Ainsi, la recension du TO répondrait à une polémique et à des besoins différents de ceux de TO et doit, par conséquent, être analysée de manière indépendante de la recension du TA à laquelle nous nous intéresserons en raison de sa présumée antériorité.

---

<sup>69</sup> M.-É. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Les Actes des deux apôtres*. Tome I. *Introduction - Textes* (Études bibliques, Nouvelle série, 12), Paris, Librairie Lecoffre, 1990, 186 p. Voir également le commentaire de J. Taylor, *Les Actes des deux apôtres*. V. *Commentaire historique (Act. 9, 1-18,22)* (Études bibliques Nouvelle Série, 23), Paris, Librairie Lecoffre J. Gabalda et C<sup>ie</sup> Éditeurs, 1994, particulièrement la section consacrée à l'« Assemblée de Jérusalem (*Ac 15,1-34*) », p. 197-225.

<sup>70</sup> É. DELEBECQUE, « Deux études de critique littéraire sur les deux versions du Concile de Jérusalem en 49 » dans É. DELEBECQUE, *Études sur le grec du Nouveau Testament*, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1995, p. 199-224 (= *Revue belge de philologie et d'histoire*, LXII, 1, 1984).

<sup>71</sup> Y. TISSOT, « Les prescriptions des presbytres (Actes, XV, 41, D) », *Revue Biblique*, 77, LXXVII (1970), p. 321-346, en particulier p. 322-323, 337.

<sup>72</sup> Y. TISSOT, « Les prescriptions des presbytres (Actes, XV, 41, D) », *Revue Biblique*, 77, LXXVII (1970), p. 337.

En le découpant par unité littéraire en fonction des lieux où se déroulent les événements et des protagonistes prenant part à cette crise interne aux communautés chrétiennes, le récit lucanien peut être divisé en quatre grandes sections<sup>73</sup> :

- (1) à Antioche et les causes de la « Réunion de Jérusalem » (*Ac* 15,1-2);
- (2) le voyage de la délégation d'Antioche à Jérusalem (*Ac* 15,3);
- (3) à Jérusalem et la réunion de Jérusalem (*Ac* 15,4-29);
- (4) à Antioche et les suites de la réunion de Jérusalem (*Ac* 15,30-35).

## B. Antioche et les causes de la réunion de Jérusalem (v. 1-2)

Le conflit qui est survenu à Antioche entre Paul et Barnabé et les gens descendus de Judée, dont on apprendra en *Ac* 15,24 qu'ils n'ont pas été mandatés par les dirigeants de la communauté de Jérusalem, porte essentiellement sur la circoncision comme obligation à respecter de la part des convertis de la gentilité pour être sauvé. La question de la circoncision avait déjà soulevé une certaine controverse à Jérusalem lorsque des Judéens, donc des circoncis, avaient reproché à Pierre d'être entré dans la maison de Corneille et de sa famille, des incirconcis, et d'avoir mangé avec eux (*Ac* 11,3), mais nous verrons plus loin que cet épisode prépare littérairement la « Réunion de Jérusalem ». Cependant, dans ce dernier épisode, la question de la commensalité n'a pas été directement soulevée, même si elle apparaît dans la vision de Pierre qui amorce le récit de la conversion de Corneille, mais on constatera plus loin qu'elle sera évoquée lorsqu'on reprochera à Pierre d'avoir mangé avec des incirconcis.

On notera que la controverse d'Antioche a été assez vive pour nécessiter qu'une délégation soit choisie par la communauté locale pour se rendre à Jérusalem discuter de ce problème. Mentionnons que dans la version du TA, contrairement à la version du TO, la rencontre pour discuter de ce problème n'est pas invoquée sous la forme procédurale, la forme d'un procès. Les deux traditions font cependant de Jérusalem le centre d'autorité apte à se prononcer pour trancher les litiges internes aux communautés chrétiennes. Ainsi, comme le souligne S. Légasse, « le fait de se rendre à Jérusalem

---

<sup>73</sup> M. GOURGUE adopte une division en trois parties : le problème (15,1-5), la solution adoptée (15,6-21), la solution communiquée (15,22-35), mais celle en quatre parties nous semble plus adéquate. M. GOURGUE, « L'Évangile aux païens (*Actes des Apôtres 13-28*) », *Cahier Évangile*, 67, p. 30. Nous privilégions la division en quatre temps qui sépare comme une unité littéraire distincte le « voyage d'Antioche vers Jérusalem » de l'épisode d'Antioche et de la « Réunion de Jérusalem ».

suppose le poids qui était accordé à ces autorités, y compris par Paul lui-même<sup>74</sup> », du moins par le Paul lucanien. Finalement, soulignons également l'importance dans le cadre de cet épisode de l'ordre dans laquelle sont mentionnés les membres de la communauté de Jérusalem, « les apôtres et les anciens », une présentation qui ne varie pas dans la suite du récit et sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir.

### C. Voyage de la délégation d'Antioche à Jérusalem

Deux éléments sont à noter dans ce passage. Le premier concerne le départ de la délégation qui est accompagnée par l'ensemble de l'ἐκκλησία, lui donnant à la fois l'appui à sa démarche et un caractère officiel. Le second concerne la joie que procure à tous les frères le récit de la conversion des nations, un thème lucanien très important et principalement associé à la figure de Paul, durant le voyage de la délégation.

### D. Jérusalem et la « Réunion de Jérusalem » (Ac 15,4-29);

Il y aurait, bien évidemment, beaucoup à dire sur ce passage clé des *Actes des apôtres* qui a suscité de nombreux commentaires auxquels nous ne pouvons que renvoyer. Toutefois, il ne convient pas, comme le fait H.-M. Féret, de subdiviser la « Réunion de Jérusalem » en trois différentes assemblées : une première assemblée plénière (Ac 15,4-5) ; une assemblée limitée aux apôtres et aux anciens (Ac 15,6-21) ; une seconde assemblée plénière (Ac 15,22-29)<sup>75</sup>. En effet, ce que H.-M. Féret considère comme une première assemblée plénière (Ac 15,4-5) n'est en fait que l'accueil d'une délégation officielle dont l'arrivée était certainement très attendue en raison de l'importance et de la virulence du débat survenu à Antioche. É. Delebecque avance également l'idée d'une « séance préalable au concile » impliquée par la présence de l'expression ἐξανίστημι... λέγοντες (se dressèrent... en disant) pour désigner l'opposition contre Paul et la délégation d'Antioche de certains membres de la secte pharisienne qui se sont converti. Cependant, même si Xénophon (An. 6,1,30) utilise

---

<sup>74</sup> S. LÉGASSE, « Paul et l'universalisme chrétien », dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 127.

<sup>75</sup> H.-M. FÉRET, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le conflit des deux apôtres*, Paris, 1955, 130 p.

l'aoriste ἐξανίστημι dans le sens de « se lever dans une assemblée pour parler » ou même Sophocle (*Ph.* 367) dans le sens de « lever pour parler », cela n'est pas un argument suffisamment convainquant pour pouvoir parler de séance préalable à la « Réunion de Jérusalem ». L'assistance a facilement pu s'asseoir pour entendre le récit de la délégation avant que quelques participants ne se lèvent pour protester<sup>76</sup>. Ainsi, si en *Ac* 14,27, Paul et Barnabé ont rassemblé (συναγαγόντες) l'ἐκκλησία, en *Ac* 15,4-5 la délégation a été accueillie (παραδέχθησαν) par la l'ἐκκλησία de Jérusalem, non pas en tant qu'assemblée plénière, mais selon l'usage que l'on réserve à une telle délégation. On peut rapprocher cet accueil de celui mentionné en *Ac* 21,17 : « À notre arrivée à Jérusalem, les frères nous accueillirent (ἀπεδέξαντο) avec joie ». Même si le terme diffère de celui employé en *Ac* 15,4, il prend un sens similaire, soit l'accueil de visiteurs extérieurs par les membres d'une communauté locale.

En *Ac* 15,6, le verbe συνάγω est de nouveau utilisé par l'auteur des *Actes des apôtres* pour marquer le véritable début de la « Réunion de Jérusalem », tout comme il l'est, par exemple, en *Ac* 4,5, pour marquer le rassemblement officiel « des chefs des Judéens, des anciens et des scribes » lors de la comparution de Pierre et de Jean. Il sera de nouveau employé en *Ac* 15,30 lorsque Paul a réuni l'ἐκκλησία pour lire la lettre qui lui a été remise à Jérusalem. Le verbe est donc employé en divers endroits dans les *Actes des apôtres* pour marquer une rencontre qui prend généralement un caractère officiel (*Ac* 4,5; 4,31; 11,26; 13,44; 14,27; 15,6; 15,30, 20,7). Par conséquent, la terminologie employée par l'auteur des *Actes des apôtres* ne permet pas de situer l'arrivée de la délégation d'Antioche à Jérusalem sur le même registre que la rencontre qui l'a suivie.

Il n'est pas non plus nécessaire de reconnaître deux rencontres distinctes, une première limitée aux apôtres et aux anciens, la seconde plénière réunissant les apôtres, les anciens et toute l'ἐκκλησία de Jérusalem. En effet, l'emploi du τότε, au début du verset 22, marque l'idée d'une succession immédiate et sans rupture avec les événements qui ont précédé. De plus, ce passage n'est marqué par aucun changement spatial ou temporel, ce dont on aurait dû s'attendre si deux rencontres distinctes s'étaient effectivement tenues, comme ce sera le cas, par exemple, lors du procès de

---

<sup>76</sup> É. DELEBECQUE, « Deux études de critique littéraire sur les deux versions du Concile de Jérusalem en 49 » dans É. DELEBECQUE, *Études sur le grec du Nouveau Testament*. Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1995, p. 199-224. (= *Revue belge de philologie et d'histoire*, LXII, 1, 1984).

Paul (*Ac* 21,17-26,30). On doit alors considérer d'une part, qu'il n'y a eu qu'une seule « Réunion de Jérusalem » et d'autre part, que l'*ἐκκλησία*, présente à l'arrivée de la délégation venue d'Antioche, a également participé à cette réunion, mais que le soin de débattre de cette affaire a été réservé aux apôtres et aux anciens, soit les autorités de la communauté de Jérusalem, en raison de l'importance de cette question.

L'importance du débat est également soulignée par la formulation « les apôtres et les anciens » qui apparaît à six reprises dans les *Actes des apôtres*, dont cinq fois dans le récit de la « Réunion de Jérusalem » (*Ac* 15,2.6.22.23) et une fois dans un passage rappelant les décisions de cette « Réunion » (*Ac* 16,4). Ainsi, non seulement le récit lucanien suppose qu'une double autorité s'est mise en place après le départ de Pierre (*Ac* 11,17), où Jacques semble avoir joué un rôle déterminant comme chef des anciens, mais tend à vouloir donner la préséance des apôtres sur les anciens, ce qu'on peut également remarquer dans l'ordre de prise de parole (Pierre, l'apôtre, suivi de Jacques, l'ancien) : « il est à souligner que Pierre prend la parole au nom des apôtres tandis que Jacques la prend au nom des anciens, deux collègues paraissent être à la tête de la communauté de Jérusalem : celui des apôtres représentant les disciples choisis par Jésus; celui des anciens représentant les chefs de la communauté<sup>77</sup>. » La réitération de cette formulation en lien avec la « Réunion de Jérusalem » montre également l'insistance de l'auteur à placer l'adoption du « Décret apostolique » sous cette double autorité, notamment, soulignons-le, sous l'autorité de Pierre, qui réapparaît que le temps de cette rencontre pour ne plus intervenir dans la suite du récit lucanien, et celle de Jacques, dont la figure devait jouir déjà à l'époque d'une certaine notoriété et autorité, comme le montre l'autorité dont il fait preuve envers Paul lors de son dernier séjour à Jérusalem (*Ac* 21,17-25). Comme le souligne J.-N. Aletti, « en faisant de Pierre le premier évangéliste des païens, et en faisant porter à toute l'Assemblée de Jérusalem, composée d'apôtres et de presbytres d'origine juive, la responsabilité de ne pas faire circoncire les frères venus de la gentilité (*Ac* 15,28-29), le narrateur décharge évidemment Paul, qu'on ne peut plus accuser d'avoir coupé les chrétiens de ses racines juives<sup>78</sup>. »

---

<sup>77</sup> S.C. MIMOUNI, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme* (Revue des Études juives, 42), Paris – Louvain, Peeters, 2007, 42, p. 188.

<sup>78</sup> J.-N. ALETTI, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie* (Lire la Bible, 115), Paris, Cerfs, 1998, p. 78.

Revenons maintenant sur le débat qui a divisé les premières communautés chrétiennes. Peu après leur arrivée à Jérusalem, alors qu'ils racontaient ce que « Dieu avait fait avec eux », « quelques-uns de la secte des pharisiens qui avaient cru » se sont levés pour dire qu'il était nécessaire pour les « convertis » d'origine non judéenne de se faire circoncire et de respecter la Loi de Moïse (*Ac* 15,5), élargissant ainsi le débat d'Antioche qui ne portait au départ, que sur la circoncision (*Ac* 15,1). Il est difficile de dire si ces « quelques-uns » sont les mêmes que ces « gens descendus de Judée » qui avaient suscité le débat à Antioche, le texte étant trop lacunaire sur leur identité, mais l'auteur des *Actes des apôtres* les présente comme appartenant à la secte pharisienne, le courant du judaïsme de cette époque qui était le plus attachée au respect de la Loi. Or, cette opposition peut-être rapprochée de celle qu'a rencontrée Pierre à son retour à Jérusalem après la « conversion » de Corneille et de sa maisonnée (*Ac* 11,1-18) à qui « ceux de la circoncision », c'est-à-dire les Judéens d'origine, ont reproché d'être entré chez des incirconcis et d'avoir mangé avec eux. Bien que ceux qui avaient élevé des reproches contre Pierre « se tinrent tranquilles », on peut considérer que, dans la perspective lucanienne, la question n'avait pas encore été réglée et qu'elle ne pourrait finalement l'être que par une décision officielle prise par les autorités de la communauté de Jérusalem. C'est donc la fonction qui sera assumée par la « Réunion de Jérusalem » et entérinée dans le « Décret apostolique » que nous aborderons maintenant de manière succincte et distincte.

La « Réunion de Jérusalem », nous l'avons mentionné, est placée sous l'autorité conjointe des « apôtres et des anciens » et se déroule en cinq temps :

- (1) Début de la rencontre et des discussions (*Ac* 15,6);
- (2) discours de Pierre (*Ac* 15,7-11);
- (3) discours de Paul et Barnabé (*Ac* 15,12);
- (4) discours de Jacques et énonciation des règles à respecter (*Ac* 15,13-19);
- (5) choix d'une délégation pour Antioche et remise de la lettre contenant les clauses du « Décret apostolique ».

Remarquons ici le passage de l'ordre narratif à l'ordre discursif, ce qui est un trait typiquement lucanien lorsqu'il aborde des éléments du récit qu'il juge d'une grande importance et qui fait l'objet d'une polémique à laquelle il désire répondre ou apporter des éléments de réponse dans une logique apologétique : « discours semblent non adressés aux auditeurs des héros du récit, mais davantage aux lecteurs visés par l'auteur

afin de parvenir aux objectifs que celui-ci s'est fixés<sup>79</sup> ». Soulignons également le rôle effacé que jouent Paul et Barnabé qui prennent certes la parole entre les discours de Pierre et de Jacques, mais dont le discours (3) n'est pas rapporté par l'auteur des *Actes des apôtres* qui se contente de préciser qu'ils racontaient « tout ce que Dieu avait fait par eux de signes et de prodiges parmi les nations », formulation qui renvoie, entre autres, à *Ac* 14,27 et à *Ac* 15,4, afin de souligner que le processus d'ouverture de l'Alliance à la gentilité, dans lequel Paul n'a joué que le rôle d'instrument, était une volonté de Dieu<sup>80</sup>.

Ne reste alors que les discours de Pierre (2) et de Jacques (4) qui occupent à eux seuls la presque totalité du récit de la « Réunion de Jérusalem. Le discours de Pierre (*Ac* 15,6-10), le plus paulinien des *Actes des apôtres*<sup>81</sup>, va revenir pour la troisième et dernière fois sur la conversion de Corneille et de sa maisonnée (*Ac* 10,1-48; 11,5-17) qui avait déjà posé le problème de l'admission de non-Judéens au sein de la communauté chrétienne. Or, ce récit, et surtout la vision qui lui est associée, ne concerne pas la circoncision, qui n'est pas imposée à Corneille et sa famille, mais la question de la pureté et de la souillure, associée à la fois à la pureté alimentaire et au partage de la table, impliquée lors de contacts entre circoncis et incirconcis, reproches qui sera adressés à Pierre à son retour à Jérusalem (*Ac* 11,2). Pour D. Marguerat, c'est lors de l'épisode de la conversion de Corneille, que Pierre abolit la barrière millénaire entre le pur et l'impur<sup>82</sup>. La question de la pureté est donc au centre du débat concernant l'admission de convertis provenant de la gentilité :

Dans l'épisode de Corneille, on a noté un certain va-et-vient entre la question spécifique de l'impureté des aliments et celle plus générale de l'impureté des païens comme personnes. Dans le contexte narratif, la vision de Pierre (*Ac* 10, 9-16) en vient à assumer une portée plus générale : elle renvoie symboliquement à l'impureté des païens : en *Ac* 15,9, l'épisode est commenté avec une phrase : « C'est par la foi qu'il a purifié leurs cœurs »<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> É. TROCMÉ, *Le livre des Actes et l'histoire* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 45) Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 109.

<sup>80</sup> Voir nos remarques sur la question, S. BELANGER, « Les procédés lucaniens d'ouverture de l'Alliance à la gentilité : quelques pistes de réflexion d'une analyse historique et narrative », dans J. BOIVIN *et al.* (dir.), *Actes du 9e Colloque étudiant du Département d'histoire. Colloque de l'Association des étudiants de 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> cycles du Département d'histoire tenu à l'Université Laval du 3 au 5 février 2009*, Québec, Célat-Artéfact, 2010, p. 127-148.

<sup>81</sup> P.-A. BERNHEIM, *Jacques, frère de Jésus*, Paris, Éditions Noësis, 1996, p. 188.

<sup>82</sup> D. MARGUERAT, « Nuntii personarum et rerum : Juifs et chrétiens selon Luc-Actes. Surmonter le conflit des lectures », *Biblica*, 75 (1994), p. 140.

<sup>83</sup> P.-A. BERNHEIM, *Jacques, frère de Jésus*, Paris, Éditions Noësis, 1996, p. 215.



Vient ensuite le discours de Jacques qui sert à appuyer celui de Pierre en montrant par une citation d'*Amos* 9,11-12 – « cité librement d'après la *Septante* et dans un sens étranger à celui du texte hébreu<sup>84</sup> » afin de montrer que « Jésus ayant relevé la maison de David, il est normal que les Gentils se tournent vers Dieu<sup>85</sup> » –, mentionnant « qu'il ne faut pas inquiéter ceux des nations qui se tournent vers Dieu » (*Ac* 15,19). Par conséquent, on peut considérer qu'« il revient à Jacques de fonder sur l'Écriture des prophètes la perspective esquissée par Pierre<sup>86</sup>. » Jacques demande alors qu'une lettre leur prescrivant de « s'abstenir des souillures des idoles, et de la fornication, et de chair étouffée et du sang » (*Ac* 15,20) leur soit remise, car « Moïse a dans chaque ville des hérauts qui le proclament » (*Ac* 15,21). On comprend alors, par cette remarque, que les prescriptions adressées aux convertis provenant de la gentilité visent à faciliter les relations entre eux et les convertis d'origine judéenne, voire plus largement l'ensemble des Judéens fréquentant les synagogues dans les différentes villes de l'Empire romain.

Notons également que Jacques, qui a un rôle effacé dans l'ensemble du récit lucanien – ce dernier n'est mentionné qu'à quatre reprises et de manière très succincte dans les *Actes des apôtres*<sup>87</sup> –, semble jouir ici d'une grande autorité au sein de la communauté de Jérusalem, si ce n'est de la plus haute autorité. En effet, peu de commentateurs de ce passage (*Ac* 15,19-21) ont signalé que Jacques semble être le seul qui possède l'autorité suffisante pour trancher le débat survenu à Antioche. Si la *TOB* et *Le Nouveau Testament Osty et Trinquet* traduisent « ἐγὼ κρίνω » par « Je suis d'avis, moi », il semble que la traduction de la *Bible de Jérusalem*, « je juge, moi », soit plus appropriée. Dans le contexte d'un débat ou d'un litige, comme c'est le cas pour la « Réunion de Jérusalem », le verbe *κρίνω* semble plutôt prendre le sens de « juger », « décider » ou « trancher ». De plus, dans le récit de la « Réunion de Jérusalem », Jacques est le seul qui, après avoir approuvé le discours de Pierre, tranche réellement le débat en édictant oralement la règle à suivre – une décision qui sera ensuite placée dans

<sup>84</sup> *Ac* 15,16-18, note 16-18, *Bible Osty et Trinquet*, 1974.

<sup>85</sup> P.-A. BERNHEIM, *Jacques, frère de Jésus*. Paris, Éditions Noësis, 1996, p. 223-225, Sur la citation d'*Amos* 9 par Jacques, voir également W.E. GLENNY, « The Septuagint and Apostolic Hermeneutics: *Amos* 9 in *Acts* 15 », *Bulletin for Biblical Research*, 22, 1 (2012), p. 1-26.

<sup>86</sup> PH. BOSSUYT – J. RADERMAKER, *Témoins de la Parole et de la Grâce. Actes des Apôtres*, Tome 2, Bruxelles, 1995, p. 468 cité par C.-B. AMPHOUX, « Les variantes et l'histoire du “ Décret apostolique ”. Actes 15,20.29; 21,25 » dans A. DEAUX (dir.), *New Testament Textual Criticism and Exegesis. Festschrift J. Delobel* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CLXI), Leuven, Leuven University Press, 2002, p. 213.

<sup>87</sup> *Ac* 1,13; 12,17; 15,13; 21,18.

la lettre sous l'autorité de l'Esprit, des apôtres et des anciens –, d'autant plus que les versets qui suivent ne concernent plus la décision à prendre sur la question débattue, qui semble être réglée, mais sur le choix de la délégation. Pour É. Delebecque « [...] les deux discours de Pierre et de Jacques sont solennellement ratifiés par “ les apôtres et les prêtres, suivis par l'Église entière ” », mais, à notre avis, la décision d'Ac 15,22 ne concerne plus les prescriptions édictées par Jacques, mais se limite au choix des membres qui composera la délégation qui sera envoyée à Antioche avec Paul et Barnabé<sup>88</sup>.

Ainsi, après le discours de Jacques, la question débattue ne sera plus abordée par l'ἐκκλησία réunie, comme si le discours de Jacques et son « jugement » avaient mis un terme au débat. Ces indices nous laissent donc penser que c'était Jacques – non seulement en tant que chef du collège des anciens, mais en tant que chef de l'ensemble de la communauté hiérosolymitaine après le départ de Pierre (Ac 12,17) –, qui possédait l'autorité suffisante pour rendre un jugement sur le débat en cours. Pour É. Trocmé, le fait que « les Actes n'accordent pas à Jacques le titre d'apôtre ou de témoin ne lui reconnaissant ainsi qu'une autorité limitée ». Or, cette hypothèse minimise le rôle déterminant que Jacques a joué dans le récit lucanien de la « Réunion de Jérusalem » et de l'autorité qu'il incarne, avec le collège des anciens, à Jérusalem lors du dernier voyage de Paul qui semble s'y soumettre (Ac 21,17-26). Jacques n'est certes pas qualifié d'apôtre ou de témoin, mais cela ne l'empêche pas de représenter une figure d'autorité importante, à la tête du collège des anciens, voire de l'ensemble de la communauté de Jérusalem, bien que l'auteur des *Actes des apôtres* ne lui consacre qu'une attention limitée<sup>89</sup>. En ce qui concerne les prescriptions imposées aux convertis des nations, nous y reviendrons plus loin.

Le récit se poursuit avec le choix des membres de la délégation qui accompagnera Paul et Barnabé à Antioche et à qui on remet la lettre contentant les clauses du « Décret apostolique » (5). Comme le fait remarquer É. Delbecque, le verbe ἔδοξε (δοκέω) que l'on retrouve au début du v. 22 est souvent employé dans les formules initiales des

---

<sup>88</sup> É. DELEBECQUE, « Deux études de critique littéraire sur les deux versions du Concile de Jérusalem en 49 » dans É. DELEBECQUE, *Études sur le grec du Nouveau Testament*, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1995, p. 214. (= *Revue belge de philologie et d'histoire*, LXII, 1, 1984).

<sup>89</sup> É. TROCMÉ, *Le livre des Actes et l'histoire* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 45), Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 68.

décrets et renvoie à une « décision officielle prise par une assemblée »<sup>90</sup>. Associé avec le *τότε* qui marque la continuité, l'usage du verbe *ἔδοξε* confirme le fait qu'il n'y a eu qu'une seule « rencontre plénière » – composée des apôtres, des anciens et de toute l'Église (*Ac* 15,4.22) – lors de la « Réunion de Jérusalem », mais dont la délibération « plénière » n'a pas porté sur le litige d'Antioche – débat, nous l'avons vu, réservé aux « apôtres et anciens » –, mais sur le choix des hommes qui accompagneraient la délégation à Antioche, choix qui s'est arrêté sur Judas (Barsabas) et Silas, deux « hommes estimés parmi les frères ».

Suit la lettre de la communauté de Jérusalem contenant les décisions prises par Jacques. Notons rapidement que ce document épistolaire inséré dans le récit des *Actes des apôtres* prend la forme classique du genre épistolaire grec, officiel ou privé, de l'Antiquité : noms de l'expéditeur, noms des destinataires, formule de salutation initiale, contenu, formule de salutation finale<sup>91</sup>. Or, ce genre de lettre était très répandu dans l'Antiquité et devint rapidement une forme prisée de communication officielle ou pastorale entre les communautés chrétiennes ou entre certaines figures d'autorité et les communautés qui en dépendaient. Par ailleurs, les historiographes, tels que Flavius Josèphe, n'hésitent pas à insérer ce genre de lettre à caractère officiel dans leurs récits, qu'elles soient ou non authentiques<sup>92</sup>. Ce genre de lettre officielle accompagnant une délégation était également très courant dans l'Antiquité, comme le montre la lettre que Saul a demandé au grand prêtre de Jérusalem pour les synagogues de Damas (*Ac* 9,1-2; 22,5), celle que Lysias a expédiée avec Paul lors de son transfère à Césarée (*Ac* 23,25-35) ou celle du gouverneur Festus qui a accompagné Paul lors de son transfère à Rome (*Ac* 25,26). Le caractère officiel de cette lettre se laisse sentir par l'utilisation à deux reprises du verbe *ἔδοξε* (*δοκέω*), soit aux versets 25 et 28 (le TO ajoute une autre mention dans le verset 34 cependant absent du TA), signalant, nous

<sup>90</sup> Sur ce terme et ses occurrences, voir É. DELEBECQUE, « Deux études de critique littéraire sur les deux versions du Concile de Jérusalem en 49 » dans É. DELEBECQUE, *Études sur le grec du Nouveau Testament*, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1995, p. 214, en particulier note 23 (= *Revue belge de philologie et d'histoire*, LXII, 1, 1984).

<sup>91</sup> Sur le genre épistolaire dans l'Antiquité voir R. BURNET, *Épîtres et lettres, I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle : de Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne* (Lectio Divina, 192), Paris, Cerf, 2003, 458 p.

<sup>92</sup> Par exemple, Flavius Josèphe cite une lettre d'Antiochos III, la « Charte séleucide de Jérusalem qui mentionne certaines largesses et certains privilèges accordés par ce roi séleucide au Temple de Jérusalem et aux Judéens. *A.J.*, 12,138-144.

l'avons mentionné, une décision officielle prise lors d'une assemblée<sup>93</sup>. Ainsi, cette lettre ne constitue pas une simple missive informative, mais plutôt une sorte de « décret » ayant force de loi et auquel les destinataires sont censés devoir se soumettre. Sans pouvoir étudier ici l'ensemble des éléments de cette lettre, nous nous limiterons à en souligner quelques éléments.

### 1. L'adresse de la lettre

Tout d'abord, l'adresse de la lettre (Ac 15,23) débute par la mention des expéditeurs, soit « les apôtres et les anciens ». Or, en raison du caractère officiel des décisions qui sont transmises dans la lettre, on peut considérer que le fait qu'elle ne mentionne que les « apôtres et les anciens » constitue un argument supplémentaire pour considérer que le « Décret apostolique », la décision prise au terme de la « Réunion de Jérusalem », ne relevait pas de l'ensemble de l'ἐκκλησία hiérosolymitaine, mais seulement de l'autorité du collège des apôtres et celui des anciens qui ont participé au débat, malgré la présence de l'ἐκκλησία de Jérusalem. C'est d'ailleurs à eux que renvoie le « nous-mêmes » au verset 28.

Cependant, la lettre ajoute que cette décision est également placée sous le signe de l'Esprit, trait rédactionnel très fréquent dans la seconde partie du diptyque lucanien visant à conférer une légitimité supplémentaire à la décision prise lors de la « Réunion de Jérusalem »<sup>94</sup>. L'adresse mentionne ensuite les destinataires de la lettre, soit « ceux des frères qui sont à Antioche, et en Syrie et en Cilicie, et qui viennent des nations ». Or, la mention des communautés de Syrie et de Cilicie est fort étrange, car le débat ne concernait au départ que la communauté d'Antioche. Est-ce que l'auteur des *Actes des apôtres* connaissait une tradition mentionnant que le « Décret apostolique » a été appliqué dans ces communautés ? Cela est difficilement démontrable. Toutefois, la suite du récit sur le second voyage missionnaire de Paul, qui avait pour objectif de « visiter les frères dans chacune des villes où nous avons annoncé la parole du Seigneur, pour voir comment ils vont » (Ac 15,36), s'amorce par une traversée de la Syrie et de la

---

<sup>93</sup> É. DELEBECQUE, « Deux études de critique littéraire sur les deux versions du Concile de Jérusalem en 49 » dans É. DELEBECQUE, *Études sur le grec du Nouveau Testament*, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1995, p. 214, en particulier note 23 (= *Revue belge de philologie et d'histoire*, LXII, 1, 1984).

<sup>94</sup> J.-N. ALETTI, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie* (Lire la Bible, 115), Paris, Cerfs, 1998, p. 22-68.

Cilicie durant laquelle Paul, désormais accompagné de Silas, a affermi les communautés locales (Ac 15,41). On peut alors considérer que leur mention dans la lettre du « Décret apostolique » relève d'un procédé littéraire de l'auteur visant à établir un lien avec la suite du récit, ce qui est caractéristique du style lucanien. Soulignons cependant que, tout comme cela a été le cas pour la décision prise lors de la « Réunion de Jérusalem », le « Décret apostolique » ne concerne que ceux qui viennent de la gentilité et non les Judéens convertis à la foi en Christ.

## 2. Exposition du problème et présentation des membres de la délégation

La lettre se poursuit en rappelant le problème survenu à Antioche et dont elle apporte sa résolution (Ac 15,24-27). Dans ce passage, on apprend que ceux qui ont suscité le débat n'étaient pas mandatés par l'*ἐκκλησία* de Jérusalem et le rôle que doivent assumer, au sein de la délégation, Judas et Silas, soit de confirmer l'authenticité du contenu de la lettre.

## 3. Le « Décret apostolique »

Suit immédiatement l'exposition, sous forme écrite, de la décision prise par les autorités de Jérusalem concernant les prescriptions, ou pour reprendre le terme de la lettre, le « fardeau à respecter » de la part des « convertis » provenant de la gentilité comprenant les quatre interdits édictés par Jacques dans son discours : « vous abstenir de viandes immolées aux idoles, de sang, de chairs étouffées et de fornication » (Ac 15,28-29). On notera au passage, mais nous y reviendrons, que les termes employés dans le « Décret » de même que l'ordre des interdits diffèrent de la version orale mentionnée par Jacques en conclusion de son discours.

## E. Antioche et les suites de l'« Assemblée de Jérusalem » (v. 30-35)

Dans ce passage, qui marque le retour de la délégation à Antioche, on notera que, contrairement à sa venue à Jérusalem, l'auteur des *Actes des apôtres* n'a pas jugé bon de préciser le déroulement du voyage de retour. Soulignons également, comme l'a fait remarquer S.C. Mimouni, le changement de climat qui passe, entre le moment où la

crise a éclaté et celui qui suit la lecture de la lettre émanant des autorités de Jérusalem, de troublé à irénique<sup>95</sup>. Finalement, on notera également que la lettre apostolique suffit à elle seule à régler le conflit, car aucune contestation ou protestation ne s'élève de l'ἐκκλησία réunie, même de la part de ceux qui avaient engendré le débat. Toutefois, le récit est lacunaire sur leur situation et il est impossible de savoir s'ils ont regagné la Judée, d'où ils provenaient, ou s'ils étaient encore à Antioche lors du retour de la délégation.

Le « Décret apostolique » qui a déjà été présenté à deux reprises – une fois de manière orale (Ac 15,19), l'autre fois de manière écrite (Ac 15,29) –, le sera une troisième fois de manière explicite en Ac 21,25 – passage qui s'insère dans le récit du dernier séjour de Paul à Jérusalem et qui précède ce qu'on désigne comme la « Passion de Paul » qui aborde son arrestation et ses différentes comparutions à Jérusalem et à Césarée avant son transfert à Rome pour être jugé devant le tribunal de l'empereur – et une fois de manière implicite par Paul en Ac 16,4 qui le transmettait aux frères « pour qu'on les observât, les décisions prises par les apôtres et les anciens de Jérusalem ».

Or, si le rappel du « Décret » en Ac 16,4 s'inscrit bien dans la suite logique du récit, celui d'Ac 21,25 apparaît très étrange, car, à premier vue, Paul ne semble pas être informé du « Décret apostolique » qu'il a lui-même porté dans la lettre qu'il a remise à la communauté d'Antioche et dont les décisions lui sont rappelées par Jacques. Pour cette raison, plusieurs spécialistes ont estimé que Paul n'a pas assisté à la rencontre où ont été prises les décisions concernant le « Décret ». Ce passage mérite qu'on s'y arrête avant de revenir sur les prescriptions du « Décret apostolique ».

#### F. Le dernier séjour de Paul à Jérusalem et le rappel du « Décret apostolique » (Ac 26,17-26)

Cet épisode a fait l'objet de nombreux commentaires qui reposent, à notre avis, bien souvent sur une mauvaise lecture du récit des événements. En premier lieu, soulignons que dans ce passage, qui va marquer les prémices de la « Passion de Paul »,

---

<sup>95</sup> S.C. MIMOUNI, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme* (Revue des Études juives, 42), Paris – Louvain, Peeters, 2007, 42, p. 191.

le collège des apôtres ne joue aucun rôle, alors qu'ils avaient eu préséance sur le collège des anciens dans le chapitre 15 des *Actes des apôtres*. À notre avis, cela constitue un indice supplémentaire montrant que le collège des anciens, avec Jacques pour dirigeant, avait remplacé celui des apôtres à la tête de la communauté chrétienne de Jérusalem. Même dans la réitération de la décision prise lors de la « Réunion de Jérusalem », rappel lui-même marqué par la réitération du verbe *κρίναντες* (*κρίνω*) renvoyant à une décision officielle, le *ἡμεῖς* (nous) ne semble pas renvoyer à l'assemblée des participants de la « Réunion de Jérusalem » – « apôtres », dont on ne fait même pas allusion, et « anciens » –, mais uniquement aux anciens réunis chez Jacques.

En second lieu, on remarquera encore une fois la réitération par Paul de ce que Dieu avait fait auprès des nations par son service, un revoit évident à *Ac* 14,27 et à *Ac* 15,4, qui vise à souligner de nouveau que l'ouverture de l'Alliance à la gentilité était une volonté divine et que Paul n'en était que l'instrument et non l'initiateur.

En troisième lieu, la mention de la part du collège des anciens des nombreuses conversions parmi les Judéens de la Diaspora et de la rumeur qui circulait au sujet de Paul insiste sur le fait que les décisions prises à Jérusalem ne concernaient que les convertis provenant de la gentilité et nullement les Judéens de la Diaspora qui devaient, pour leur part, continuer à pratiquer la circoncision et à respecter la Loi de Moïse. Cette rumeur est similaire aux accusations portées contre Paul lors de l'émeute qui survient dans le Temple où les Judéens d'Asie, donc des Judéens de la Diaspora, l'accusaient d'enseigner « à tous et partout contre le peuple (*λαός*<sup>96</sup>), contre la Loi (*νομός*) et ce lieu-ci » (*Ac* 21,27-30). Dans ce contexte, le terme « peuple » (*λαός*) ne peut que renvoyer à l'*ethnos* judéen tel qu'on le retrouve habituellement dans la *Torah*. Une accusation similaire se trouve implicitement en *Ac* 18,12-13, lorsque les Judéens d'Achaïe ont reproché à Paul de persuader les gens « d'adorer Dieu contrairement à la Loi ». Or, en *Ac* 16,1-3, passage qui précède le rappel implicite des décisions prises à Jérusalem (*Ac* 16,4), Paul avait montré, en pratiquant lui-même la circoncision de Timothée, dont la mère était une Judéenne croyante et le père un Grec, que les prescriptions du « Décret » ne concernaient que les convertis provenant de la gentilité et que les Judéens

---

<sup>96</sup> Sur l'utilisation du terme « *λαός* », réservé au peuple d'Israël dans les *Actes des apôtres*, voir les remarques de S.D. BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 174), Berlin – New York, De Gruyter, 2011, p. 312-320.

devaient continuer de pratiquer la circoncision et de respecter la Loi de Moïse. De même, l'accusation portée contre Paul par les Judéens d'Asie, tout comme la rumeur qui précédait son arrivée à Jérusalem, ne concernait nullement les convertis provenant des nations, dont il n'est pas fait mention, mais seulement ceux d'origine judéenne.

Sortie du contexte narratif, la troisième réitération des décisions du « Décret apostolique » en *Ac* 21,25 peut paraître incohérente, laissant penser que Paul n'en était pas informé, mais cette incohérence replacée dans la cadre du récit peut facilement être surmontée. Ainsi, le dernier rappel du « Décret apostolique » par le collège des anciens réuni chez Jacques viserait à souligner de nouveau la distinction qui existait, au sein des communautés chrétiennes, entre les convertis d'origine judéenne et les convertis d'origine non judéenne en ce qui concerne le respect de la Loi et des traditions de Moïse, notamment de la circoncision. Certains spécialistes ont tenté de résoudre ce problème en mentionnant que le rappel ne s'adressait pas à Paul, mais au lecteur des *Actes des apôtres*, hypothèse qui permet de comprendre l'illogisme apparent de cette répétition et qui a pour avantage de souligner l'aspect construit et argumentatif du récit lucanien. Soulignons que cette hypothèse peut être renforcée lorsqu'on prend en considération l'un des principaux procédés littéraires mis en œuvre par l'auteur dans sa rédaction, soit celle de la triple réitération de certains éléments sur lesquels il désire attirer l'attention des lecteurs et qui constituent, à notre avis, autant d'éléments au centre de la polémique intragroupale propre au contexte de rédaction de l'œuvre lucanienne. Ces éléments, pour ne nommer que les principaux, concernent la conversion de Corneille, la conversion de Paul, le procès de Paul et la reconnaissance de son innocence, tout comme ça avait été le cas pour celle de Jésus dans la première partie du diptyque lucanien, et, bien évidemment, les clauses du « Décret apostolique ». Par conséquent, il apparaît évident que cette troisième réitération du « Décret » est à comprendre du point de vue des procédés littéraires lucaniens et s'inscrit dans sa logique argumentative qu'il convient d'interroger.

En quatrième et dernier lieu, mentionnons que les clauses du « Décret », réitérées pour une seconde fois de manière orale, sont reprises, sous l'aspect formulaire, dans le même ordre et les mêmes termes que ceux d'*Ac* 15,29, mais avec un passage du pluriel au singulier pour la première et la troisième clause : « Quant à ceux des nations qui ont



embrassé la foi, nous leur avons, nous, mandé nos décisions : se garder de la viande immolée aux idoles et de sang, et de chair étouffée et de fornication ».

G. Les clauses du « Décret apostolique » (*Ac* 15,20; 15,29; 21,25)

Encore une fois, sans pouvoir reprendre les nombreuses études sur la question du « Décret apostolique », auxquelles nous ne pouvons de nouveau que renvoyer, nous nous limiterons ici à quelques remarques et considérations d'ordre général. Rappelons, sous forme de tableau synoptique, les clauses de ce « Décret » prescrivant aux convertis de la gentilité de s'abstenir :

<i>Ac</i> 15,20	<i>Ac</i> 15,29	<i>Ac</i> 21,25
<i>souillures des idoles</i>	<i>sacrifices aux idoles</i>	<i>sacrifice aux idoles</i>
(τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων)	(ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων)	(εἰδωλόθυτον)
<i>immoralité</i>	<i>de sang</i>	<i>sang</i>
(πορνείας)	(αἷματος)	(αἷμα)
<i>viande étouffée</i>	<i>viandes étouffées</i>	<i>viande étouffée</i>
(πνικῶν)	(πνικῶν)	(πνικῶν)
<i>sang</i>	<i>immoralité</i>	<i>immoralité</i>
(αἷματος)	(πορνείας)	(πορνεία)

Malgré les variations sensibles – tant du point de vue des termes employés, de leur ordre d'énonciation, du passage du pluriel au singulier que de la perte de leur article –, et qui ont donné lieu à de nombreux commentaires et interprétations, il n'en demeure pas moins que les quatre prescriptions demeurent, au final, sensiblement les mêmes, soit l'interdiction : de souillures/sacrifice(s) aux idoles, de sang, de viande(s) étouffée(s) et d'immoralité.

Plusieurs spécialistes ont tenté de rapprocher le « Décret apostolique » :

- (1) avec *Genèse* (1-11, particulièrement 9,1-17), « qui plus tard allaient former le noyau de ce qu'on appelle "les commandements noachiques"<sup>97</sup> », mentionnés également dans le *Livre des Jubilés* (7,20-21) et le IV<sup>e</sup> livre des Sybilles (24 sq.), soit une série de commandements universels s'imposant à tous et révélée

<sup>97</sup> P.J. TOMSON, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme* (Initiation Biblique), trad. du néerlandais par J. DUPONCHEELE, Paris, Cerfs, 2003, p. 249.

- à Noé avant que Moïse ne reçoive la *Torah*<sup>98</sup>;
- (2) avec *Exode* (20, 1-17);
  - (3) avec *Lévitique* (17-18);
  - (4) avec certains textes de tradition rabbinique (*p. Shebiith* 35a.49-50 ; *p. Sanhédrin* 3.6..21b ; *b. Pesahim* 25a ; *b. Sanhédrin* 74a ; etc.) où l'on voit apparaître une série d'interdits attribués à Noé, mais dont le nombre et les termes ont suscité de nombreux débats.

Sans reprendre dans le détail leur argumentation, mentionnons cependant qu'aucune des hypothèses envisagées dans le débat historiographique n'est parvenue à répondre aux nombreux problèmes que soulèvent les sources du « Décret apostolique », le choix des prescriptions de la part de l'auteur des *Actes des apôtres* et la terminologie employée. Nous nous contenterons d'évoquer ici que certaines des principales hypothèses avancées par la recherche récente.

À l'avis de plusieurs spécialistes, il est difficile de comprendre, pourquoi l'auteur des *Actes des apôtres* n'a repris que quatre des sept commandements noachiques (= concernant l'établissement de cours de justice, l'idolâtrie, le blasphème, la fornication, le sang versé, le vol et le membré déchiré d'un animal vivant) – trois concernant la pureté alimentaire (= sacrifices aux idoles, sang et viandes étouffées), une concernant les rapports sexuels –, et quel sens il convient de donner au terme « *πορνεία* », qu'on traduit généralement par fornication/immoralité/impudicité et qui se situe indéniablement dans l'ordre de la sexualité<sup>99</sup>, mais qui pourrait, selon M. Simon, prendre un sens plus beaucoup plus large et correspondre également à une question de pureté alimentaire, donc d'ordre rituel, et non pas à une question relevant de l'ordre éthique<sup>100</sup>. L. Vana a montré que le contenu et les nombres d'interdits composant les lois noachides ont fait l'objet de nombreuses discussions dans la littérature rabbinique

<sup>98</sup> « Les obligations imposées aux chrétiens par Jérusalem lors du « concile », s'inspire d'une tradition juridique juive concernant le salut des Gentils, comme l'atteste les textes rabbiniques, tradition qui s'inspire peut-être à la fois des commandements noachiques, soit les commandements auxquels tous les hommes devaient se soumettre avant la révélation de Moïse (Gn, 1-11), et de certaines prescriptions qui s'impose au peuple juif et à ceux qui réside en son sein. (Lévitique 17-18). » M. SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion* (Le champ médiologique), Paris, Odile Jacob, 1998, p. 85. Voir également l'article de L. VANA, « Les lois noahides. Une mini-Torah pré-sinaïtique pour l'humanité et pour Israël », *Pardès*, 52, 2 (2012), p. 211-236 et, avec prudence, celui de S. TRIGANO, « La doctrine des lois de Noé face à l'identité chrétienne », *Pardès*, 53, 2 (2003), p. 151-158.

<sup>99</sup> Voir la définition d'A. ROUSSELLE, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne* (Chemin de l'histoire), Paris, 1983, p. 12 citée par S.C. MIMOUNI, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme* (Revue des Études juives, 42), Paris – Louvain, Peeters, 2007, 42, p. 193.

<sup>100</sup> M. SIMON, « De l'observance rituelle à l'ascèse : recherches sur le Décret apostolique », *Revue de l'histoire des religions*, 193, 1 (1978), p. 27-104.

avant de finalement se fixer au nombre de sept<sup>101</sup>. Cette tradition semble donc s'être progressivement mise en place à l'époque de la rédaction des *Actes des apôtres*, mais pas nécessairement à l'époque de Paul, quoique rien n'est certain en la matière, car les traditions textuelles qui en témoignent rapportent des discussions bien antérieures qui semblent s'être intensifiées après la chute du Second Temple de Jérusalem. Il convient cependant de se demander comment ils étaient appliqués dans le « judaïsme synagogaal et sacerdotal » à une époque où le rabbinisme n'était qu'un mouvement encore minoritaire à l'intérieur du « judaïsme » et n'avait pas encore imposé son autorité sur les différentes communautés judéennes. Toutefois, les interdits du « Décret apostolique » semblent correspondre aux trois crimes fondamentaux – fornication, idolâtrer/blasphémer et verser le sang – que les Judéens, « selon une décision rabbinique du II<sup>e</sup> siècle, ne devaient jamais commettre, même si leur refus devait leur coûter la vie<sup>102</sup>. »

L'étude de C.H. Savelle sur le vocabulaire lucanien du « Décret apostolique », qui complète celle de M. Simon, montre que les termes grecs utilisés par l'auteur des *Actes des apôtres* ne correspondent pas nécessairement à ceux utilisés dans la *Septante* et que ce dernier n'a probablement pas repris les préceptes d'une seule source, mais de plusieurs sources qu'il a probablement combinées. Cependant, il ne semble pas pertinent de suivre les conclusions de C.H. Savelle qui considèrent que les quatre interdits sont en lien avec les pratiques culturelles gréco-romaines qui ne sont nullement invoquées dans le récit lucanien qui concerne la « Réunion de Jérusalem » et le « Décret apostolique »<sup>103</sup>.

Comme le souligne, C. Perrot, les interdits mentionnés dans les *Actes* sont les mêmes et apparaissent dans le même ordre que ceux du *Lévitique* 17-18. Ces interdits s'appliquaient à tous les fils d'Israël et au *ger*, soit à l'étranger résidant au sein du

---

<sup>101</sup> L. VANA, « Les lois noahides. Une mini-Torah pré-sinaïtique pour l'humanité et pour Israël », *Pardès*, 52, 2 (2012), p. 211-236.

<sup>102</sup> S.C. MIMOUNI, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme* (Revue des Études juives, 42), Paris – Louvain, Peeters, 2007, p. 227-228; C. PERROT, « Les décisions de l'assemblée de Jérusalem », *Recherches de Science Religieuse*, 69, 2 (1981), p. 198.

<sup>103</sup> C.H. SAVELLE, « Reexamination of The Prohibitions in Acts 15 », *Bibliotheca Sacra*, 161 (October-December 2004), p. 449-468.

peuple de Dieu, sur son propre sol et sous sa juridiction<sup>104</sup>, un terme qu'il ne convient pas de confondre avec *ger tsédèq* désignant le non-Judéen qui s'est converti au « judaïsme ». Ce rapprochement est celui qui domine actuellement le débat historiographique sur le « Décret apostolique ». Si cette proposition est partagée par de nombreux chercheurs, il est cependant difficile d'expliquer comment des interdits devant s'appliquer au *ger* dans un contexte d'autorité souveraine de l'*ethnos* judéen auraient pu s'appliquer concrètement en Diaspora. L. Vana a toutefois précisé que même si cela ne demeurerait que de l'ordre théorique, les discussions rabbiniques avaient continué d'envisager les sanctions à infliger à ceux qui ne respectaient pas ces lois<sup>105</sup>. Contrairement à l'avis de T. Callan, A.J.M. Wedderburn a précisé le caractère parfois forcé des rapprochements que la recherche tente de faire avec les interdits du *Lévitique*<sup>106</sup>, d'autant plus que les *Actes des apôtres* ne contiennent aucune référence explicite à ce livre.

Le débat historiographique s'est également penché sur la valeur et la portée à accorder au « Décret apostolique ». Pour certains, comme É. Trocmé, les interdits constituaient une forme de compromis visant à permettre les rapports de commensalité entre les convertis d'origine judéenne et les convertis d'origine grecque<sup>107</sup>. Si effectivement trois des principaux interdits concernent directement ou indirectement des règles alimentaires, l'interdit de *πορνεία* s'intègre plutôt mal dans ce cadre, malgré l'hypothèse avancée par M. Simon qui propose de le comprendre dans un sens plus large et lié à la commensalité<sup>108</sup>. De même, le « Décret » ne mentionne pas la prohibition du porc ou des autres nourritures impures mentionnée dans la *Torah*, ce dont on se serait attendu s'il visait effectivement à ne régler que la question de la

---

<sup>104</sup> C. PERROT, « Les décisions de l'assemblée de Jérusalem », *Recherches de Science Religieuse*, 69, 2 (1981), p. 196-197.

<sup>105</sup> L. VANA, « Les lois noahides. Une mini-Torah pré-sinaïtique pour l'humanité et pour Israël », *Pardès*, 52, 2 (2012), p. 211-236.

<sup>106</sup> A.J.M. WEDDERBURN, « The 'Apostolic Decree': Tradition and Redaction », *Novum Testamentum*, 35, 4 (October, 1993), p. 362-389. Avis contraire de T. CALLAN, « The Background of the Apostolic Decree (Acts 15:20,29; 21:25) », *Catholic Biblical Quarterly*, 55, 2 (1993), p.284-297.

<sup>107</sup> É. TROCMÉ, *Saint Paul* (Que sais-je ?, 3662), Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 39.

<sup>108</sup> M. SIMON, « De l'observance rituelle à l'ascèse : recherches sur le Décret apostolique », *Revue de l'histoire des religions*, 193, 1 (1978), p. 27-104.

commensalité, même s'il devait indéniablement la faciliter<sup>109</sup>. Comme le précise V. Fusco, « pour mettre en œuvre cette communauté de table, l'élimination des viandes immolées aux idoles, des viandes étouffées et du sang est une condition nécessaire mais pas suffisante : il reste encore les animaux interdits par la Loi ou le problème du vin auxquels le décret ne fait pas allusion ».

Par ailleurs, si le problème des souillures alimentaires et de la commensalité a été soulevé dans le récit de la conversion de Corneille et de sa maisonnée (*Ac* 10,1-48), notamment dans la vision qu'a eu Pierre, de même que dans l'opposition que Pierre a rencontrée lors de son retour à Jérusalem (*Ac* 11,1-18), il n'est nullement évoqué dans le récit de la « Réunion de Jérusalem », même dans le discours de Pierre qui revient implicitement sur cet événement (*Ac* 15,7-11). Finalement, l'enseignement des Judéens descendus de Judée, qui a provoqué la controverse d'Antioche qui a conduit à la « Réunion de Jérusalem », concernait le salut et les obligations à respecter de la part des convertis d'origine non judéenne pour y accéder, et non la question de la commensalité. C'est d'ailleurs sur la question du salut que se termine le discours de Pierre durant la « Réunion de Jérusalem » : « Aussi bien, c'est par la grâce même du Seigneur Jésus que nous croyons être sauvés, de la même manière qu'eux » (*Ac* 15,11). Par conséquent, il serait incohérent de considérer, du moins dans la logique propre au récit lucanien, que le « Décret » consistait en un compromis sur la question de la commensalité, malgré l'importance que pouvait avoir le repas communautaire dans les communautés chrétiennes.

D'autres, comme C. Perrot et M. Gourgue, ont proposé que le « Décret apostolique » permettait d'octroyer un statut plus ou moins légal aux convertis d'origine non judéenne en leur permettant de bénéficier, soit du même statut privilégié que celui de l'*ethnos* judéen, soit d'un statut analogue à celui des « craignant-Dieu » ou des « prosélytes » par leur intégration dans le peuple d'Israël sans l'obligation de la

---

<sup>109</sup> V. FUSCO, *Les premières communautés chrétiennes. Traditions et tendances dans le christianisme des origines* (Lectio Divina, 188), Paris, Cerf, 2001, p. 297. Voir également L. CERFAUX, « Le chapitre XV<sup>e</sup> du Livre des Actes à la lumière de la littérature ancienne » dans *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse de Monseigneur Cervaux réunis à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Série I, VII), Tome II. *Autour des Évangiles. Théologie. Les Actes des apôtres et le christianisme primitif. Horae Paulinae*, Louvain, Université de Louvain – Éditions J. Duculot, S.A. Gembloux, 1954, p. 110-112 (= *Studi e testi*, 121 (*Miscellanea Giovanni Mercati*), 1946, p. 114-115).

circoncision et du respect de l'ensemble des prescriptions de la *Torah*<sup>110</sup>. Cependant, précise S.C. Mimouni :

Il ne va pas sans difficulté de rapprocher le statut des chrétiens d'origine grecque à celui des sympathisants ou « Craignant Dieu ». Il n'est nullement attesté que cette catégorie de Grecs gravitant autour des communautés judéennes a été assimilée, dans le judaïsme ancien, aux étrangers dont il est question en Lv 17-18, ni que les mesures qui y sont prescrites leur ont été appliquées. D'autre part, les sympathisants ou « Craignant Dieu », aux yeux des Judéens, sont des Grecs et le restent et ne doivent donc pas participer aux privilèges du peuple choisi ni subir les obligations qui en découlent<sup>111</sup>.

Cette hypothèse pourrait cependant trouver un argument de confirmation dans l'utilisation extensive et intégrative du terme « *λαός* » que fait Jacques dans son discours (Ac 15,13-21). En effet, comme le souligne S.D. Butticaz « le discours de Jacques, aux forts accents ecclésiologiques, œuvre à documenter *le nouveau statut socio-religieux* octroyé aux païens, en leur conférant non seulement la qualité de *λαός* jusqu'ici chasse gardée d'Israël, mais surtout en offrant une caution scripturaire à cette divine surprise. » Ainsi, poursuit-il, « ce n'est plus l'accueil des Gentils en tant que tel qui est problématisé, mais les *identity markers* de cette nouvelle communauté de salut réunissant juifs et non-juifs<sup>112</sup>. » Toutefois, il ne faudrait pas, par une relecture christianisante et anachronique des événements, considérer, d'une part, que le récit lucanien tenterait, à travers une apologie envers l'Empire romain, à octroyer un statut légal aux convertis d'origine non judéenne en les associant à l'ethnicité judéenne, car cette question n'est nullement dominante dans le récit et les autorités romaines, tel que Gallion (Ac 18,14-16), ont reconnu que la question chrétienne se situe à l'intérieur du « judaïsme », ni, d'autre part, qu'il constitue une étape dans le processus de distinction entre le « judaïsme » et le « christianisme », car, dans le récit, les chrétiens sont constamment présentés à l'intérieur des frontières des traditions judéennes. S.D. Butticaz a cependant probablement raison de souligner que le récit de la « Réunion de Jérusalem », tout comme l'ensemble du récit lucanien, porte en lui les prémices d'une réflexion sur la « conscience identitaire » des chrétiens et de ses *identity markers*,

---

<sup>110</sup> C. PERROT, « Les décisions de l'assemblée de Jérusalem », *Recherches de Science Religieuse*, 69, 2 (1981), p. 199 ; M. GOURGUE, « L'Évangile aux païens (Actes des Apôtres 13-28) », *Cahier Évangile*, 67, p. 37-39.

<sup>111</sup> S.C. Mimouni, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme* (Revue des Études juives, 42), Paris – Louvain, Peeters, 2007, p. 194.

<sup>112</sup> S.D. BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 174), Berlin – New York, De Gruyter, 2011, p. 312.

réflexion qui ne peut cependant être située que de l'intérieur, soit à l'intérieur de la diversité qui caractérise l'ethnicité judéenne tant en Palestine qu'en Diaspora, qui est liée au problème de la mixité de ses communautés composées de convertis d'origine judéenne et de convertis d'origine non judéenne, et qui s'interroge, théologiquement, sur les pratiques et les croyances nécessaires pour accéder au salut. Dans ce contexte, on considère contrairement à l'opinion de S.D. Butticaz que le terme « *λαός* » préserve le sens biblique qu'il a toujours eu, opposant ceux qui sont dans l'*ethnos* judéen et ceux qui ne font pas partis.

Finalement, L. Cerfaux a souligné l'importance que revêtait, dans le récit lucanien, la question de l'impureté des Gentils, non seulement en lien avec la commensalité, mais plus largement dans les rapports interpersonnels entre Judéens et non Judéens :

Le baptême et leur qualité de convertis suffisaient-ils à les intégrer dans le peuple saint, au point que les judéo-chrétiens pussent désormais les traiter comme des frères en religion et les fréquenter librement ? C'était là le vrai point litigieux. Les repas communs et la célébration de la Cène n'étaient qu'un aspect d'une difficulté beaucoup plus générale. Les païens étaient impurs ainsi que leurs maisons, ils souillaient ceux qui les touchaient et les maisons où ils entraient<sup>113</sup>.

Il est vrai que la question de la pureté, non seulement alimentaire, mais également relationnelle, était prédominante non seulement dans la réflexion judéenne de l'époque, mais plus largement, dans l'ensemble du monde antique. L'importance de cette question est clairement exprimée dans la *Lettre d'Aristée à Philocrate* :

Le Législateur, dans sa sagesse, instruit par Dieu dans la connaissance de toutes choses, nous a entourés de palissades sans failles et de murailles de fer, afin que nous ne nous mélangions d'aucune manière à aucune autre race, en nous gardant purs de corps et d'âme, libres et dégagés de toute doctrine insensée, adorateurs du Dieu unique et puissant [...]. <Donc> pour que nous soyons préservés de toute contamination et que nous ne commettions quelque action mauvaise en traitant avec des gens dépravés, il nous a retranchés de tout ce qu nous entoure avec des lois de pureté en matière de nourriture et de boisson, de contacts, d'ouïe et de vue [nous soulignons]<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> L. CERFAUX, « Le chapitre XV<sup>e</sup> du *Livre des Actes* à la lumière de la littérature ancienne » dans *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse de Monseigneur Cervaux réunis à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Série I, VII), Tome II. *Autour des Évangiles. Théologie. Les Actes des apôtres et le christianisme primitif. Horae Paulinae*, Louvain, Université de Louvain – Éditions J. Duculot, S.A. Gembloux, 1954, p. 112 (= *Studi e testi*, 121 (*Miscellanea Giovanni Mercati*), 1946, p. 114).

<sup>114</sup> *Ep. Ar.* IX,139 et 142 (S.C., 89) citée par V. FUSCO, *Les premières communautés chrétiennes. Traditions et tendances dans le christianisme des origines* (Lectio Divina, 188), Paris, Cerf, 2001, p. 242.

Ainsi, pour les Judéens, précise V. Fusco, « les règles de pureté [qui] n'étaient pas à proprement parlé d'ordre éthique mais d'ordre symbolique et rituel, [étaient] destinées à sauvegarder l'identité du peuple élu, en maintenant vive la conscience de son appartenance au Dieu infiniment saint, qui transcende radicalement toutes les créatures, mais surtout cette part du créé qui touche la corruptibilité et la mort<sup>115</sup>. » La question de pureté a donc dû se poser très rapidement pour les missionnaires et les premières communautés chrétiennes, soit dès le moment où la prédication s'est adressée aux Gentils. S.C. Mimouni résume bien en quels termes la question de pureté a dû être formulée : « ce n'est pas parce que certains païens ont reconnu YHWH et son Messie qu'ils deviennent des membres à part entière du peuple de Dieu, de l'Israël eschatologique. Les Juifs qui ont reconnu Jésus, ceux qui forment l'Israël véritable, doivent maintenir leur identité et respecter un certain niveau de séparatisme rituel vis-à-vis de ces pagano-chrétiens. » Il ne restait alors aux convertis d'origine non judéenne que deux choix, soit :

- (1) ils acceptaient d'intégrer le peuple saint en respectant les prescriptions de la *Torah* et la circoncision;
- (2) ils se soumettaient à un minimum de prescriptions de pureté jugé essentiel pour permettre des rapports avec les « convertis » d'origine judéenne.

Cette hypothèse s'avère la plus adéquate pour comprendre le contexte de la « Réunion de Jérusalem » de même que la nature et la portée du « Décret apostolique » à l'intérieur du récit lucanien tout en permettant de répondre aux difficultés des hypothèses précédentes. Partant de cette dernière hypothèse, on constate à quel point la question de pureté s'avère déterminante pour la compréhension du récit lucanien dans lequel le terme « impur » est employé à deux reprises en lien avec des esprits démoniaques (*Ac* 5,16; 8,7), cinq fois en lien avec la nourriture (*Ac* 10,14.15; 11,8.9), deux fois en lien avec les hommes (*Ac* 10,28; 15,9), deux fois en lien avec le sang (*Ac* 18,6; 20,26) et trois fois en lien avec un rituel (*Ac* 21,24.26; 24,18).

Dans cette perspective, L. Cerfaux porte notre attention sur le terme « ἀλισθήματα » employé par Jacques dans la première énonciation du « Décret apostolique » qui signifie en général les souillures qui affectent d'abord l'individu. Pour

---

<sup>115</sup> V. FUSCO, *Les premières communautés chrétiennes. Traditions et tendances dans le christianisme des origines* (Lectio Divina, 188), Paris, Cerf, 2001, p. 239.



lui, il convient, comme le font les *Constitutions apostoliques*, « de subordonner à ἀλισγημάτων (v. 20) tous les génitifs suivants et de traduire : “ qu’ils s’abstiennent de toutes les souillures provenant de l’idolâtrie ou de la fornication, des viandes étouffées ou du sang ”<sup>116</sup>. » Cette traduction, qui nous semble plus appropriée, oblige cependant deux remarques.

Elle marque l’insistance sur la notion de souillure à laquelle les autres termes du « Décret » sont dépendants, soit les trois crimes fondamentaux (l’idolâtrie, le sang et la fornication) engendrant un état d’impureté qui ont fini par s’imposer dans la littérature rabbinique, mais qui doivent reposer sur des traditions antérieures. Cependant, elle ne permet pas d’expliquer la présence des « viandes étouffées » (τῶν πνικῶν) parmi ces trois interdits fondamentaux. Or, plusieurs témoins attestent d’un « Décret » ne comportant que ces trois interdits fondamentaux, notamment le *Codex de Bèze*, l’*Adversus haereses* (3,12,14) d’Irénee de Lyon, auquel est adjoint la « règle d’or ». Considérant que la « règle d’or », à caractère éthique, est un ajout postérieur, nous aurions des attestations que le « Décret apostolique » a également circulé sous une forme ne comportant que les trois interdits fondamentaux. Sachant combien le « Décret apostolique » a connu de variantes<sup>117</sup>, il est possible de considérer comme probant, du moins du point de vue de l’histoire des idées et des traditions, que sa forme la plus ancienne ne comportait que les trois interdits fondamentaux qui ont également fini par s’imposer dans la littérature rabbinique au cours du second siècle. À ces interdits fut donc ajouté celui des « viandes étouffées » (τῶν πνικῶν). Pour A.J.M. Wedderburn, cet ajout est probablement dû à la communauté alexandrine, ce qui permettrait de comprendre pourquoi la version TA du « Décret » comporte quatre interdits et non trois comme dans la version TO<sup>118</sup>. Considérant que c’est principalement sur cet interdit que repose l’hypothèse voulant que le « Décret apostolique » constitue un compromis

---

<sup>116</sup> L. CERFAUX, « Le chapitre XV<sup>e</sup> du *Livre des Actes* à la lumière de la littérature ancienne » dans *Recueil Lucien Cerfaux. Études d’Exégèse et d’Histoire Religieuse de Monseigneur Cervaux réunis à l’occasion de son soixante-dixième anniversaire* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Série I, VII), Tome II. *Autour des Évangiles. Théologie. Les Actes des apôtres et le christianisme primitif. Horae Paulinae*, Louvain, Université de Louvain – Éditions J. Duculot, S.A. Gembloux, 1954, p. 114-15 (= *Studi e testi*, 121 (*Miscellanea Giovanni Mercati*), 1946, p. 117-118).

<sup>117</sup> Voir l’étude de C.-B. AMPHOUX, « Les variantes et l’histoire du “ Décret apostolique ”. Actes 15,20.29; 21,25 » dans A. DEAUX (dir.), *New Testament Textual Criticism and Exegesis. Festschrift J. Delobel* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CLXI), Leuven, Leuven University Press, 2002, p. 208-226.

<sup>118</sup> A.J.M. WEDDERBURN, « The ‘Apostolic Decree’: Tradition and Redaction », *Novum Testamentum*, 35, 4 (October, 1993), p. 368-370.

concernant la commensalité, en le retirant, il ne resterait qu'un « Décret de pureté » facilitant non seulement la commensalité, mais plus largement les relations entre convertis d'origine judéenne et les convertis d'origine non judéenne au sein de communautés mixtes, favorisant, par le partage d'une croyance commune en vue du salut, leur intégration au sein d'un *λαός* étendu – soit celui de l'*ethnos* judéen – et qui correspondrait beaucoup mieux à la logique argumentative des *Actes des apôtres* et au contexte historique, soit celui des idées et traditions de l'ethnicité judéenne de la seconde moitié du premier siècle, dans lequel il s'inscrit.

## H. Conclusion

Au terme de ce commentaire sur les conditions d'entrée dans la communauté chrétienne, force est de constater le caractère construit du récit de la « Réunion de Jérusalem » et du « Décret apostolique », ce qui oblige l'historien à les considérer avec une très grande prudence. Il conviendrait peut-être également de délaisser la narratologie exégétique qui repose souvent sur des présupposés théologiques de la part des exégètes, mais plutôt faire de la narratologie historique (ou historico-critique) afin de mieux comprendre les articulations qui existent entre la construction narrative, et par là même idéologique, d'une œuvre et son contexte de rédaction. À notre avis, on fait fausse route en voulant faire de la narratologie décontextualisée, sauf si on veut faire de la théologie actualisante. On peut alors interroger l'historicité même des événements et du « Décret apostolique », question extrêmement complexe à résoudre, s'il est possible de le faire.

Dans cette perspective, on doit alors se demander si un tel « Décret », qui a abondamment été repris dans la tradition ultérieure, a un quelconque fondement historique, sur quels documents il repose puisque Paul n'en parle pas directement dans son *Épître aux Galates*, ni dans son *Épître aux Corinthiens*, bien qu'il condamne certains comportements, notamment les unions incestueuses (1 Co 5) qu'on pourrait relier à la *porneia* et la consommation de viandes sacrificielles lorsque celle-ci scandalisait les autres membres de la communauté de Corinthes (1 Co 8).

On doit également se demander s'il octroyait véritablement un statut particulier aux convertis d'origine non judéenne ou s'il ne visait pas tout simplement à permettre la cohabitation harmonieuse, notamment du point de vue de la commensalité, entre les convertis d'origine judéenne et les convertis d'origine non judéenne au sein de communautés mixtes en établissant les règles minimales à respecter pour éviter la contamination. Cette seconde option nous semble devoir être privilégiée.

On peut finalement se demander si ce « Décret » a été véritablement et largement appliqué dans les communautés chrétiennes, ce qui semble être le cas à partir du II<sup>e</sup> siècle, soit avant que les *Actes des apôtres* n'aient acquis leur autorité d'*Écriture* sainte<sup>119</sup>, car ces règles sont observées de manière générale par tous les chrétiens. Parallèlement, on peut se demander si un tel document a existé pour le « judaïsme », surtout en Diaspora où les mêmes problèmes de cohabitation, extrêmement liés à des questions de pureté, ont dû également se poser tant avant qu'après la chute du Temple de Jérusalem.

Ces questions ont fait l'objet de nombreux débats entre spécialistes qu'il n'est pas possible de reprendre dans son ensemble et qui mériteraient d'être approfondies. On peut cependant souligner qu'à l'époque de la prédication, telle que présentée par le récit lucanien, il ne peut être question de considérer le « christianisme » comme une entité extérieure au « judaïsme », car les règles d'entrée dans la nouvelle communauté demeurent des normes judéennes et renvoient à l'appartenance au *λαός* judéen, ou, en d'autres termes, à l'*ethnos* judéen.

---

<sup>119</sup> É. TROCMÉ, *Saint Paul* (Que sais-je ?, 3662), Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 39.

## CHAPITRE VIII

### LES CHRÉTIENS ET LES AUTRES ET FACE AUX AUTRES : ENTRE DÉFINITION ET AUTO-DÉFINITION

Lorsqu'il est question d'identité chrétienne dans la recherche, peu de place est accordée aux perceptions et représentations du Soi et de l'Autre. De plus, on tend généralement à considérer que les chrétiens ont très rapidement tenté de capter l'héritage de la tradition judéenne en se définissant, par opposition au « judaïsme », comme le *Verus Israel*. Or, on verra dans ce chapitre que la polémique du *Verus Israel* n'a pas été aussi importante qu'on l'a jadis considéré et surtout qu'elle apparaît d'abord comme une polémique interne au « judaïsme » qui dans laquelle s'opposent des interprétations différentes de la *Torah* et des espérances messianiques bien avant l'émergence de la communauté chrétienne. Ainsi, le groupe chrétien n'a fait que s'inscrire dans la continuité logique d'une concurrence entre différentes tendances judéennes pour la proclamation de l'interprétation qu'il considérait comme la plus juste et la plus véridique en s'appropriant le thème de l'« Israël véritable », mais surtout celui de l'élection qui lui est étroitement associée. Finalement, on reviendra sur la question de la dénomination « chrétien » afin de montrer que cette dernière a rapidement été utilisée par l'Altérité, notamment l'autorité romaine, comme désignation, mais pas nécessairement comme auto-désignation. L'usage de cette dénomination particulière par l'Altérité s'accompagne de perceptions et de représentations stéréotypées qui, tout en reconnaissant que les chrétiens forment un groupe identifiable, situaient ce groupe aux marges de la société.

#### I. LA QUESTION DU *VERUS ISRAEL* DANS LA CONSTRUCTION D'UN DISCOURS DE LÉGITIMATION

Aborder la question des processus discursifs de construction de l'identité chrétienne impose un passage obligé par celle du *Verus Israel* – pour reprendre le titre de la thèse de M. Simon, l'un des premiers à lui avoir accordé un véritable intérêt, bien

qu'il ne lui consacre qu'un seul chapitre (*L'Église et Israël*)<sup>1</sup> – qui semble avoir fait l'objet, du moins à partir du II<sup>e</sup> siècle, d'une polémique entre les Judéens et les chrétiens, « les uns et les autres ayant tendance à se réclamer de l'Israël ancien<sup>2</sup> », de l'« Israël véritable », ou, pour reprendre les mots de Justin de Néapolis, de « la race israélite véritable, spirituelle<sup>3</sup> ». Il semble d'ailleurs que ce soit avec Justin que l'utilisation du titre d'« Israël » ait, pour la première fois, rompu avec la stabilité qu'il avait jusqu'alors conservée dans le « judaïsme »<sup>4</sup>. Cette polémique a principalement porté sur la notion d'« élection » – étroitement associée à celle de « peuple », d'héritage des dons divins et du salut – et sur l'usage du nom d'« Israël » et de l'ethnonyme « Israélites » comme auto-désignation par différents mouvements du « judaïsme » de la période du Second Temple et, par la suite, par différentes communautés chrétiennes des premiers siècles.

À notre connaissance, cette polémique a été très peu, et souvent très partiellement, abordée dans l'historiographie depuis la publication de la thèse du doyen M. Simon. À l'exception des études fondamentales de A. Arazy<sup>5</sup> et de G. Harvey<sup>6</sup> sur l'utilisation des dénominations ethnonymiques « Judéens », « Hébreux » et « Israélites » de même que de l'usage du nom « Israël » dans la littérature judéenne et chrétienne antiques, la question du *Verus Israel* n'a été abordée que par quelques études ponctuelles essaimées ici et là dans certaines revues savantes, dans certaines monographies ou dans certains collectifs consacrés aux relations et aux conflits entre Judéens et chrétiens dans l'Antiquité sans faire en soit l'objet d'une véritable étude approfondie et systématique. Toutefois, soulignons que cette question a été récemment abordée de manière plus

<sup>1</sup> M. SIMON, *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 166), 2<sup>e</sup> édition, Paris, E. De Boccard, 1964, p. 87-124.

<sup>2</sup> S.C. MIMOUNI, « Pour une compréhension de la séparation entre les communautés “ chrétiennes ” et les communautés “ pharisiennes ” (ca. 70-135 de notre ère) », *Henoch*, 26 (2004), p. 147.

<sup>3</sup> « Ἰσραηλιτικὸν γὰρ τὸ ἀληθινὸν πνευματικὸν γένος. » Justin, *Dial.* 11,5; « ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινὸν ἔσμεν γένος », Justin, *Dial.* 135,3.

<sup>4</sup> D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, p. 178.

<sup>5</sup> A. ARAZY, *The appellations of the Jews (Ioudaios, Hebraios, Israel) in the literature from Alexander to Justinian*. [Thèse], Graduate School of Arts and Science, New York University, 1977, 2 vol.

<sup>6</sup> G. HARVEY, *The True Israel: uses of the Names Jews, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 35), Leiden, E.J. Brill, 1996, 303 p.

détaillée par P. Bobichon<sup>7</sup>, qui lui consacre un important article, et par D.K. Buell, dans le chapitre 3 – « “ Nous sommes taillés des entrailles du Christ, nous sommes les vrais *genos* d’Israël ”. La prétention des chrétiens d’être un peuple » – de son étude sur l’utilisation du raisonnement ethnique dans la littérature chrétienne<sup>8</sup>.

Les autres chercheurs modernes qui ont abordé la question du *Verus Israel* dans leur étude se sont surtout limités à affirmer que les chrétiens se sont rapidement auto-proclamés l’« Israël véritable », certains situant cette auto-proclamation dès le I<sup>er</sup> siècle, sans véritablement débattre de la nature et de la portée de ce thème dans la littérature judéenne et chrétienne. D’une certaine manière, ces derniers ont accepté, consciemment ou inconsciemment, la thèse *supersessioniste* avancée par les Pères de l’Église et qui a été, nous l’avons mentionné, abondamment reprise dans la recherche sur le christianisme ancien depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Ces auteurs ont ainsi « continué de voir [ce sujet] à travers la lentille des croyances chrétiennes au sujet du statut mérité de l’Église comme nouveau et vrai Israël<sup>9</sup>. » Selon cette perspective, l’« ancien Israël » aurait été remplacé par un « nouvel Israël », un « autre Israël » (« ἄλλος Ἰσραήλ<sup>10</sup> ») dirait Justin de Néapolis, formé par les communautés chrétiennes qui, s’étant séparées du judaïsme, se seraient alors considérées comme étant les seules et uniques héritières légitimes de l’« Ancien Israël », ce dernier ayant pour sa part été rejeté par Dieu parce qu’il n’avait pas reconnu le Messie qu’il lui avait envoyé.

C’est ainsi qu’au sujet de la *Première Épître de Pierre*, E. Cothenet mentionne que « le seul argument qui fait pencher pour une rédaction après 70 est celui de la conceptualisation par Pierre de la relation entre l’Église et Israël : l’Église est l’héritière légitime d’Israël. » Dans la même perspective, M.-A. Chevalier considère, toujours au sujet de la *Première Épître de Pierre*, que son auteur « souligne ce point : il y a ceux qui croient en Jésus-Christ et il y a ceux qui ne croient pas en lui (2,7 cf. v. 8). Ainsi est

---

<sup>7</sup> P. BOBICHON, « Le thème du “ Verus Israel ” est-il constitutif de la controverse entre christianisme et judaïsme ? », *Annali di storia dell’esegesi*, 22, 2 (2005), p. 423-446.

<sup>8</sup> D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l’anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, p. 169-200.

<sup>9</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 9.

<sup>10</sup> Justin, *Dial.* 123,5.

parfaitement fondée, de par l'autorité des prophéties, la légitimité du nouveau peuple de Dieu dans l'histoire du salut. À diverses reprises, l'*Épître* présente toute naturellement la communauté chrétienne comme l'héritière du peuple d'Israël<sup>11</sup>. » Allant plus loin, J.-C. Margot considère que, dans la *Première Épître de Pierre*, l'auteur estime qu'« Israël a renié le privilège de l'élection divine qui fut le sien (cf. Esaïe 41,8), et maintenant, le véritable peuple élu est composé de tous ceux qui sont en Christ (Gal. 3,7; Phil 3,3)<sup>12</sup>. » Toutefois, nous l'avons mentionné, il est loin d'être certain que la communauté qui a produit cette épître se soit perçue comme étant située à l'extérieur des frontières du judaïsme. Nous verrons également plus loin que la thèse d'une captation progressive de l'héritage judéen par les communautés chrétiennes est beaucoup plus complexe et que l'appropriation de l'auto-désignation « Israël » n'oblige pas à considérer une quelconque forme de « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme », car la polémique sur le *Verus Israel* a d'abord été interne au « judaïsme ».

D. Marguerat évoque également cette idée de captation de l'héritage judéen par le rédacteur de *Luc-Actes* :

avec *Luc-Actes*, on voit apparaître dans la conscience chrétienne, pour la première fois, une dissociation dans le rapport au judaïsme : il est possible de consentir à l'Israël du passé, et même d'en réclamer l'héritage, tout en coupant tout rapport avec les juifs. Le privilège historique d'Israël n'est pas encore confisqué à cette époque par les chrétiens : l'Église n'est pas le nouvel Israël, ni le seul peuple de Dieu. Les titres d'Israël, jugés caducs, ne lui sont pas confisqués<sup>13</sup>.

Si D. Marguerat nuance en précisant que la distanciation n'équivaut pas encore à une confiscation des titres d'« Israël », il n'en demeure pas moins que cette affirmation admet l'idée que c'est à l'époque suivante que les chrétiens ont accompli cette captation.

Ces exemples, courants dans l'historiographie qui relève des paradigmes interprétatifs classiques que nous avons mentionnés dans le chapitre consacré à la

---

<sup>11</sup> M.-A. CHEVALIER, « Condition et vocation des chrétiens en diaspora. Remarques exégétiques sur la 1<sup>re</sup> Épître de Pierre », *Revue des Sciences Religieuses*, 48 (1974), p. 390-391.

<sup>12</sup> J.-C. MARGOT, *Les Épîtres de Pierre. Commentaire*, préf. de P. BONNARD, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 20.

<sup>13</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens: la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 215.

question du *Parting of the Ways*, pourraient être multipliés et s'étendre aussi bien à l'Évangile selon Marc, à l'Évangile selon Matthieu, à l'Apocalypse de Jean de Patmos, à l'Épître aux Hébreux, mais également et surtout aux épîtres pauliniennes qui sont souvent interpellées dans ce dossier comme preuve d'une volonté chrétienne de « capter » l'héritage du « judaïsme » au profit de la nouvelle communauté émergente tout en se substituant à l'« Ancien Israël »<sup>14</sup>.

Cette compréhension a été remise en question par les tenants des nouveaux paradigmes interprétatifs qui, rappelons-le, considèrent que si « le judaïsme a été par le passé traité en tant qu'héritier justement dépossédé de l'héritage biblique réclamé par l'Église, les premières communautés chrétiennes sont maintenant approchées comme une partie intégrante du judaïsme du premier siècle et alors, dans un renversement strict du paradigme du XIX<sup>e</sup> siècle, le judaïsme est désormais compris comme possédant alors un riche diversité et une vitalité durant la période du Second Temple<sup>15</sup>. » Ainsi, comme l'a bien montré A.J. Saldarini dans une étude qui mérite d'être soulignée pour la richesse des nuances qu'elle apporte, la compréhension classique d'une rapide captation de l'héritage judéen repose sur des présupposés erronés qui conduisent à une mécompréhension de la polémique du *Verus Israel* et qui projettent de manière anachronique la compréhension qu'en avaient les auteurs chrétiens, notamment à partir du II<sup>e</sup> siècle, sur une réalité du I<sup>er</sup> siècle. Par conséquent, nous considérons avec A.J. Saldarini que le problème historiographique sur la question du *Verus Israel* réside, entre autres, dans le fait que « inadequate analytic categories often impede our ability to read with understanding<sup>16</sup>. »

Par exemple, de nombreuses études ont montré qu'aborder la question du *Verus Israel* à partir du concept de « secte » n'est pas sans poser de nombreux problèmes : « this term [sectarian] is very problematic inasmuch as these people did see themselves

---

<sup>14</sup> Pour une liste des occurrences de l'appellation « Israël » dans la littérature néotestamentaire, voir G. HARVEY, *The True Israel: uses of the Names Jews, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 35), Leiden, E.J. Brill, 1996, p. 225-250.

<sup>15</sup> A.Y. REED – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 12-13. Voir également nos remarques, chapitre IV.

<sup>16</sup> A.J. SALDARINI, « Boundaries and Polemics in The Gospel of Matthew », *Biblical Interpretation*, 3, 3 (1995), p. 239.



as the true Israel, hence, not as sectarians. More than that, mostly we cannot really tell whether or not these people stood totally outside. The term “sectarian” presupposes something like “normative Judaism” – a highly questionable term in itself. It is unclear what kind of uniformity existed before the sociological shift<sup>17</sup>. » Ainsi, depuis les années 1980, un nombre important de chercheurs continuent de considérer que les communautés chrétiennes forment une « secte » interne au « judaïsme » : « consequently, different groups and communities reflected (whether directly or implicitly) in the NT Gospels and epistles are usually regarded as having departed from Jewish society (but not necessarily from the Jewish religion, that is, the later “parting of the ways”) already in the initial phases of early Christianity<sup>18</sup>. »

Par exemple, A.J. Saldarini, qui s’appuie sur la définition bien connue de B. Wilson<sup>19</sup>, propose de considérer que, si les « sects are understood [...] as deviant groups which respond to their social political context in a variety of ways (that is not just by withdrawal like the Qumran community) », par conséquent, « the larger community saw Jesus’ late first-century followers as deviants. As such they were not outside the Jewish community, but were an internal group who were objectionable to the majority of the community<sup>20</sup>. » Encore faudrait-il pouvoir définir en quoi consiste la déviance dans le « judaïsme » de cette époque, car, comme nous l’avons souligné, il n’existait alors aucune autorité, ni aucun mouvement suffisamment puissant pour définir et imposer une norme à l’ensemble des Judéens.

Selon nous, le problème d’interprétation réside encore une fois dans une inadéquation entre l’utilisation d’un concept moderne (« – *etic* ») et la réalité historique

---

<sup>17</sup> M. MACH, « Verus Israel Toward The Classification of Jewish Factor in Early Christian Self-Definition » dans I. ALON – I. GRUENWALD – I. SINGER (ed.), *Israel Oriental Studies*. Tome XIV. *Concepts of The Other in Near Eastern Religions*, Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1994, p. 170.

<sup>18</sup> E. REGEV, « Were the Early Christians Sectarians? », *Journal of Biblical Literature*, 130, 4 (2011), p. 771.

<sup>19</sup> B. WILSON, *Magic and The Millenium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third World Peoples*, London, Heinemann, 1973. Pour une discussion sur les différentes théories et définitions du concept de « sectes », voir E. REGEV, « Were the Early Christians Sectarians? », *Journal of Biblical Literature*, 130, 4 (2011), p. 771-793.

<sup>20</sup> A.J. SALDARINI, « Boundaries and Polemics in The Gospel of Matthew », *Biblical Interpretation*, 3, 3 (1995), p. 252-253.

étudiée (« – *emic* ») comme l’a montré, nous l’avons vu, C. Macris<sup>21</sup> au sujet du concept de « secte ». Sans entrer plus loin dans le débat sur ce concept, nous rejoignons néanmoins l’avis d’E. Regev qui considère que « none of the numerous studies [...] is successful in demonstrating the sectarian character of early Christianity. This failure derives from a combination of factors: (1) the use of inadequate sociological models; (2) partial or inconsistent application of available sociological models; and, most important, (3) insufficient NT evidence of sectarian characteristics<sup>22</sup>. » Ainsi, conclut-il, « the evidence [...] suggests not only that the early Christian communities were not sects in the pure sociological sense of the term but also that they were still in the early process of social formation and institutionalization. This fluid social organization of the early Christian communities may have been closely related to the reluctance of many of them to dissociate themselves from the Jewish society at large<sup>23</sup>. »

Par conséquent, comme nous l’avons déjà souligné de nombreuses fois, en tenant pour acquis que les auteurs des écrits néotestamentaires ont, dès l’origine, ouvert une polémique à l’encontre du « judaïsme », comme une « secte » moderne le ferait à l’encontre d’une « norme » établie, on effectue encore une fois une relecture de ces textes qui oriente indéniablement notre interprétation moderne vers un conflit opposant deux entités « séparées » ou en voie de l’être, que ce soit socialement ou religieusement. Cette interprétation nie alors la possibilité que la polémique du *Verus Israel* ait pu être, tout au long du I<sup>er</sup> siècle, si ce n’est plus tardivement, interne au « judaïsme » – sans impliquer une volonté de « rupture » ou de captation d’héritage, mais plutôt une volonté de distinction entre mouvements judéens partageant un héritage commun – et qu’elle se soit insérée à l’intérieur des tensions qui opposaient entre eux les mouvements judéens pour une concurrence de l’interprétation considérée comme étant la plus juste ou véridique du « judaïsme ». Or, nous avons vu que les mouvements chrétiens du I<sup>er</sup> siècle se perçoivent et se représentent à l’intérieur des frontières du « judaïsme », malgré une volonté d’affirmer ce qui les distingue des autres mouvements judéens. Ainsi, A.J. Saldarini a raison d’affirmer au sujet de l’*Évangile selon Matthieu* QUE « these

<sup>21</sup> C. MACRIS, « “Sectes” et identité dans le monde antique. Bref tour d’horizon accompagné de quelques ébauches de réflexion » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 23-40.

<sup>22</sup> E. REGEV, « Were the Early Christians Sectarians? », *Journal of Biblical Literature*, 130, 4 (2011), p. 792.

<sup>23</sup> E. REGEV, « Were the Early Christians Sectarians? », *Journal of Biblical Literature*, 130, 4 (2011), p. 793.

supposedly clear categories, which are necessary to the view that Matthew's group had been expelled from Judaism, are erroneous and misleading<sup>24</sup>. » En considérant la question du *Verus Israel* sous l'angle d'une polémique interne au « judaïsme », cela permet de mieux comprendre sa virulence, car, nous l'avons également mentionné, les conflits intragroupaux, ou familiaux, sont souvent plus violents que les conflits intergroupaux<sup>25</sup>. De plus, « tout mouvement social se construit à partir d'un conflit qui lui permet de valoriser son identité et de définir un groupe opposé et uni<sup>26</sup>. » La polémique du *Verus Israel* a donc participé à la définition première des communautés chrétiennes, d'abord à l'intérieur des frontières du « judaïsme » de son temps et en concurrence avec les autres mouvements judéens, avant de participer, du moins à partir du II<sup>e</sup> siècle, à une définition identitaire par dissociation avec le « judaïsme » et par dissociation avec les Judéens, notamment avec les Judéens des communautés sacerdotales et synagogales de la Diaspora.

Cependant, comme l'a récemment précisé P. Bobichon, il convient de relativiser cette polémique. En effet, si le concept d'« Israël véritable » est éminemment chrétien<sup>27</sup> » et qu'il puise sa source dans certains écrits néotestamentaires, l'expression n'y est cependant jamais explicitement mentionnée. De plus, « les auteurs chrétiens des premiers siècles abordent parfois ce sujet, mais sans jamais lui accorder une importance analogue à celle qu'il a chez Justin<sup>28</sup>. » P. Bobichon a ainsi montré que le thème de l'« Israël véritable » n'a jamais été, ni dans la tradition judéenne antique et médiévale, ni dans la tradition chrétienne antique et médiévale, au centre du débat. Exception faite peut-être de Justin de Néapolis qui lui accorde un intérêt plus soutenu au début du II<sup>e</sup> siècle, dans les autres écrits de controverse, il n'a même pas occupé une place de second

<sup>24</sup> Voir les pertinentes remarques de A.J. SALDARINI, « Boundaries and Polemics in The Gospel of Matthew », *Biblical Interpretation*, 3, 3 (1995), p. 239.

<sup>25</sup> Sur l'influence des mouvements minoritaires dans la société, voir J.A. PÉREZ – G. MUGNY, « Comment des groupes minoritaires provoquent des changements sociaux » dans J.-C. DESCHAMPS *et al.* (dir.), *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes* (Vie sociale), Saint-Martin-d'Hères, Presses Universitaires de Grenoble, 1999, p. 85-98; S. WORCHEL, « Les cycles des groupes et l'évolution de l'identité » dans J.-C. Deschamps *et al.* (dir.), *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes* (Vie sociale), Saint-Martin-d'Hères, Presses Universitaires de Grenoble, 1999, p. 69-83. Sur les conflits J. FREUND, « Conflictualité sociale et intolérance » dans J.-F. Collange *et al.* (dir.), *L'intolérance et le droit de l'autre* (Champ éthique, 20), Genève, Labor et Fides, 1992, p. 75-90.

<sup>26</sup> L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, p. 24.

<sup>27</sup> P. BOBICHON, « Le thème du “ Verus Israel ” est-il constitutif de la controverse entre christianisme et judaïsme ? », *Annali di storia dell'esegesi*, 22, 2 (2005), p. 423.

<sup>28</sup> P. BOBICHON, « Le thème du “ Verus Israel ” est-il constitutif de la controverse entre christianisme et judaïsme ? », *Annali di storia dell'esegesi*, 22, 2 (2005), p. 425.

ordre, ce qui permet à P. Bobichon de conclure que : « à notre connaissance, aucun texte de controverse n'est exclusivement consacré au “ véritable Israël ”, comme c'est le cas pour d'autres sujets : fêtes juives, circoncisions, prescriptions alimentaires, etc.<sup>29</sup>. » Ainsi, poursuit-il, « comme bien d'autres questions, celle-ci est abordée par les deux traditions en des termes si différents que toute confrontation paraît un peu vaine. Il y a là, peut-être, un élément d'explication pour le caractère relativement éphémère de l'utilisation polémique du “ véritable Israël ”, et très discontinu dans la littérature de controverse entre christianisme et judaïsme<sup>30</sup>. » Toutefois, cela ne signifie pas nécessairement que les auteurs chrétiens et les auteurs rabbiniques n'ont pas tenté, chacun à leur manière, de répondre à la polémique de l'Autre sur le *Verus Israel*, ou de s'approprier ce concept comme auto-désignation, car le dialogue entre ces deux traditions semble bel et bien avoir existé. Ainsi, contrairement à ce que considèrent O. Munnich et B. Pouderon, P. Bobichon estime que Justin de Néapolis avait une bonne connaissance des débats qui avaient lieu dans le « judaïsme » de son époque et dont l'apologiste aurait pris connaissance auprès d'interlocuteurs judéens, ce qui explique peut-être l'intérêt qu'il a accordé à la question du *Verus Israel*<sup>31</sup>.

De plus, P. Bobichon a raison de considérer que l'expression « Israël véritable » n'est que ponctuellement et que très rarement mentionnée dans la littérature chrétienne, car Justin, le premier auteur chrétien à ouvrir la polémique du *Verus Israel*, parle d'« Israélites véritables » et non d'« Israël véritable ». Justin mentionne tout de même l'existence d'un « autre Israël » (« ἄλλος Ἰσραήλ<sup>32</sup> ») en référence à *Is* 19,24 : « en ce

<sup>29</sup> P. BOBICHON, « Le thème du “ Verus Israel ” est-il constitutif de la controverse entre christianisme et judaïsme ? », *Annali di storia dell'esegesi*, 22, 2 (2005), p. 438-440. Sur l'« invention » du « judaïsme » par Justin, voir D. BOYARIN, « Justin Martyr Invents Judaism », *Church History*, 70 (2001), p. 427-461 ; D. BOYARIN, « The Christian Invention of Judaism : The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion », *Representations*, 85 (2004), p. 21-57.

<sup>30</sup> P. BOBICHON, « Le thème du “ Verus Israel ” est-il constitutif de la controverse entre christianisme et judaïsme ? », *Annali di storia dell'esegesi*, 22, 2 (2005), p. 440.

<sup>31</sup> O. MUNNICH, « Le judaïsme dans le *Dialogue avec Tryphon* : une fiction littéraire de Justin » dans S. MORTEL – O. MUNNICH – B. POUDERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, 2013, p. 95-156 ; B. POUDERON, « La source de l'argumentation de Tryphon dans le *Dialogue* de Justin : confrontation de deux thèses » dans S. MORLET – O. MUNNICH – B. POUDERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013, p. 67-93 ; P. BOBICHON, « Comment Justin a-t-il acquis sa connaissance exceptionnelle des exégèses juives (contenus et méthodes) ? », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 139 (2007), p. 99-124.

<sup>32</sup> Justin, *Dial.* 123,5.

même temps, Israël sera, lui troisième (*τρίτος Ἰσραήλ*) ». L'expression « Israël véritable » apparaît pour la première fois dans le *Commentaire de l'Épître aux Romains* d'Origène, composé vers 243, lorsque ce dernier désigne le Christ – et non les chrétiens – comme étant l'« Israël véritable<sup>33</sup> ».

Par conséquent, il ne convient pas, selon nous, de réduire la polémique du *Verus Israel* à cette simple expression, qui n'apparaît d'ailleurs jamais dans la littérature judéenne, mais de l'ouvrir plus largement sur la question de l'élection et de l'usage du nom d'« Israël » et de l'ethnonyme « Israélites », comme auto-désignation par les différentes communautés et courants tant judéens que chrétiens entre le II<sup>e</sup> siècle avant notre ère et le II<sup>e</sup> siècle de notre ère. C'est donc moins sur l'expression « Israël véritable », qui date du III<sup>e</sup> siècle, que la polémique a porté que sur l'idée d'être « Israël » / « Israélites », c'est-à-dire sur le fait que certains mouvements judéens puis chrétiens se sont considérés comme étant « Israël » ou « Israélites » et qu'ils se sont, par conséquent, auto-désignés par le nom d'« Israël » ou par l'ethnonyme « Israélites ». De plus, comme nous le verrons, il convient de considérer que cette polémique a d'abord été interne au « judaïsme » avant d'être reprise dans la littérature de controverse à l'intérieur d'une polémique élargie, principalement celle « sur la messianité et autour du rôle d'Israël dans le “ temps du salut ” [qui] relève, l'un et l'autre, de la polémique issue des diverses interprétations de la *Torah*<sup>34</sup>. » Bien évidemment, il sera impossible de reprendre ici l'ensemble de ce dossier éminemment complexe sur lequel on ne peut que

---

<sup>33</sup> Origène, *In Rom.* III, 10, 8.

<sup>34</sup> S.C. MIMOUNI, « Pour une compréhension de la séparation entre les communautés “ chrétiennes ” et les communautés “ pharisiennes ” (ca. 70-135 de notre ère) », *Henoah*, 26 (2004), p. 147.

renvoyer aux différents travaux sur la question<sup>35</sup>. Ainsi, sans reprendre l'ensemble du corpus des sources judéennes et chrétiennes concernées par cette question, nous nous limiterons ici à quelques remarques générales sur cette polémique dans la littérature judéenne de la période du Second Temple, dans la littérature chrétienne des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles et finalement dans la littérature rabbinique reconsidérée à la lumière des nouveaux paradigmes interprétatifs de la recherche sur le « judaïsme » et le « christianisme » anciens, afin de montrer que cette polémique s'est inscrite dans le processus discursif de construction de l'identité chrétienne au I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècle.

A. Le concept d'« élection » dans le « judaïsme » de la période du Second Temple : quelques remarques générales à propos d'une proposition de M. Mach

Nous avons déjà souligné que le concept d'« élection » constituait l'un des principaux piliers identitaires du « judaïsme » de la période du Second Temple. Rappelons, en reprenant ce que nous avons mentionné, que la délimitation groupale des Judéens apparaît ainsi clairement reposer sur des critères ethno-religieux : d'un côté, les Judéens, peuple choisi, élu de Dieu, qui a reçu en héritage la terre d'Israël, de l'autre, tous ces peuples polythéistes considérés comme « impurs », car détournés de Dieu. L'élection était ainsi comprise comme un marqueur identitaire permettant une séparation de l'humanité, selon un schéma binaire, en deux catégories du genre

---

<sup>35</sup> Outre les études déjà mentionnées, voir également M. MACH, « Verus Israel Toward The Classification of Jewish Factor in Early Christian Self-Definition » dans I. ALON – I. GRUENWALD – I. SINGER (ed.), *Israel Oriental Studies. XIV. Concepts of The Other in Near Eastern Religions*, Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1994, p. 143-171 ; M. MACH, « Conservative Revolution ? The Intolerant Innovation of Qumran » dans G.N. STANTON – G. STROUMSA (ed.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 61-79 ; G. HARVEY, *The True Israel: uses of the Names Jews, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 35), Leiden, E.J. Brill., 1996, 303 p. ; D. FLUSSER, « Matthew's "Verus Israel" » dans D. FLUSSER, *Judaism and The Origins of Christianity*, Jerusalem, The Magnes Press – The Hebrew University, 1998, p. 561-574 ; B. van OS, « From The True Israel to True Christianity », *Annali di storia dell'esegesi*, 27, 2 (2010), p. 61-67 ; G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, avec la coll. de P. VERMES, London, Collins, 1977, 238 p. (particulièrement p. 169-175) ; A.J. SALDARINI, « Boundaries and Polemics in The Gospel of Matthew », *Biblical Interpretation*, 3, 3 (1995), p. 239-265 ; A.J. SALDARINI, « Reading Matthew Without Anti-Semitism » dans D.E. AUNE, *The Gospel of Matthew in Current Study. Studies in Memory of William G. Thompson, S.J.*, Grand Rapids – W.B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2001, p. 166-184 ; J. MARCUS, « Israel and the Church in the Exegetical Writings of Hippolytus », *Journal of Biblical Literature*, 130, 1 (2011), p. 385-406 ; A. OGAWA, « Parabole de l'Israël véritable ? Reconsidération critique de Mt. XXI 28 – XXII 14 », *Novum Testamentum*, 21, 2 (April, 1979), p. 121-149. Pour une bibliographie exhaustive du thème du *Verus Israel* dans la littérature antique de controverse, voir P. BOBICHON, « Le thème du " Verus Israel " est-il constitutif de la controverse entre christianisme et judaïsme ? », *Annali di storia dell'esegesi*, 22, 2 (2005), p. 440-444.

humain, les « élus » et les « non-élus », les Judéens et les Gentils, mais également, à l'intérieur de l'*ethnos* judéen, entre les « purs » et les « impurs » de même qu'entre les « élus » et les « non-élus »<sup>36</sup>.

Comme le précise M. Mach dans un article très éclairant, la croyance en l'élection est très ancienne : « the belief that Israel is a chosen people already existed in pre-exilic times and is variously attested<sup>37</sup>. » Ce n'est que progressivement que l'idée d'une élection exclusive s'est développée, notamment avec l'auteur du *Deutéronome* qui a fait d'Israël un *ethnos* qui devait être séparé des autres *ethné*, ce qui obligeait les Judéens à repenser le problème de leurs relations entre « Eux » et les « Autres »<sup>38</sup>. M. Mach a également montré que cette « élection » s'est transformée durant la période du Second Temple et qu'elle a été interprétée de diverses manières dans les différentes communautés judéennes. En effet, à partir de cette époque, il ne convenait plus simplement de séparer les « élus » des « non-élus », c'est-à-dire les Judéens des Gentils, mais de séparer également, à l'intérieur même de la communauté judéenne, les « justes » des « injustes », les « élus » des « pêcheurs », comme le montre bien, entre autres, le récit de 1 *Enoch* et les textes « sectaires » du mouvement judéen de Qumrân<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Voir les remarques de M. MACH, « Verus Israel Toward The Classification of Jewish Factor in Early Christian Self-Definition » dans I. ALON – I. GRUENWALD – I. SINGER (ed.), *Israel Oriental Studies*. Tome XIV. *Concepts of The Other in Near Eastern Religions*, Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1994, p. 143-171. Voir également le commentaire de L. PAINCHAUD sur le conflit entre l'auteur de l'*Apocalypse selon Jean de Patmos* et les « faux Judéens » considérés comme ne « [méritant] pas le nom de Judéens en raison de leur compromission [c'est-à-dire de leur « souillure »] avec la cité, jugée blasphématoire. » L. PAINCHAUD, « Assemblées de Smyrne et de Philadelphie et congrégation de Satan. Vrais et faux Judéens dans l'Apocalypse de Jean (Ap 2,9; 3,9) » dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER – M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme ”, le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas, *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 475-492. Finalement, voir les remarques de D. BOYARIN sur l'opposition entre les dénominations de « Judéens » et d'« Israélites » dans l'*Apocalypse de Jean de Patmos*, un conflit puisant son origine dans la séparation entre deux communautés, celle restée en Palestine durant l'Exil et portant l'ethnonyme « Judéens » et celle exilée qui, au retour de l'Exil, se considérait comme représentant le « véritable Israël » et s'autodésignant par l'ethnonyme « Israélites ». D. BOYARIN, « The Ioudaioi in John and the Prehistory of “ Judaism ” » dans J. CAPEL ANDERSON – P. SELLEW – C. SETZER (eds.), *Pauline Conversations in Context. Essays in Honor of Calvin J. Roetzel* (Journal for the Study of New Testament. Supplement Series, 221), p. 216-239.

<sup>37</sup> M. MACH, « Verus Israel Toward The Classification of Jewish Factor in Early Christian Self-Definition » dans I. ALON – I. GRUENWALD – I. SINGER (ed.), *Israel Oriental Studies*. Tome XIV. *Concepts of The Other in Near Eastern Religions*, Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1994, p. 149.

<sup>38</sup> M. MACH, « Verus Israel Toward The Classification of Jewish Factor in Early Christian Self-Definition » dans I. ALON – I. GRUENWALD – I. SINGER (ed.), *Israel Oriental Studies*. Tome XIV. *Concepts of The Other in Near Eastern Religions*, Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1994, p. 150-152.

<sup>39</sup> M. MACH, « Verus Israel Toward The Classification of Jewish Factor in Early Christian Self-Definition » dans I. ALON – I. GRUENWALD – I. SINGER (ed.), *Israel Oriental Studies*. Tome XIV. *Concepts of The Other in Near Eastern Religions*, Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1994, p. 155.

Par conséquent, même à l'intérieur de l'*ethnos* judéen, tous ne participaient pas de la même manière à l'« élection » et certains étaient rejetés, mais pas nécessairement totalement, par les uns ou par les autres en raison de leur « impiété » et/ou de leur « impureté » provoquée(s), notamment, par leur contact avec les Gentils et par le non-respect d'une interprétation particulière, c'est-à-dire groupale ou communautaire, des observances (*halakah*, règles de pureté et de moralité) de la *Torah*. Ainsi, « the concept of election turn from a national idea into a group ideology, characterizing the minority as opposed to the majority<sup>40</sup>. » M. Mach précise d'ailleurs que :

Indeed, this period offers a wealth of opportunities for a nation to become separated into different and event opposing groups. It seems only natural that each of these groups would have stressed its own legitimacy by asserting, others may say: pretending, that only their own group is really a descendant of the chosen Israel. [...] Both groups had time to develop strategies of survival as a religious and ethnic group under the new circumstances<sup>41</sup>.

Par conséquent, toujours selon M. Mach, « the consequence of such a new understanding was at least open to the definition of Israel, not as an historical nation but as a community that imposed upon itself certain rules. Such definition is a necessary preliminary step toward a definition of Israel as a religious community<sup>42</sup>. »

M. Mach a bien montré que le concept d'« élection » a drastiquement changé durant la période du Second Temple en passant – sans la remplacer – d'une opposition entre l'*ethnos* judéen et l'Altérité non judéenne, c'est-à-dire d'une opposition intergroupale, à une opposition intragroupale, c'est-à-dire à une polémique opposant entre eux les divers mouvements ou tendances judéennes sur la question de l'interprétation des observances de la *Torah*, mais également sur la messianité. M. Mach en arrive ainsi à la conclusion que :

The religious consciousness of some writers could no longer grand a whole nation its special role in God plan. The old opposition of Israel and the nations was not necessary replaced by the new one of righteous and wicked, but this latter was erected within Israel, whereby the defining line that separated Israel from the

---

<sup>40</sup> M. MACH, « Verus Israel Toward The Classification of Jewish Factor in Early Christian Self-Definition » dans I. ALON – I. GRUENWALD – I. SINGER (ed.), *Israel Oriental Studies*. Tome XIV. *Concepts of The Other in Near Eastern Religions*, Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1994, p. 162.

<sup>41</sup> M. MACH, « Verus Israel Toward The Classification of Jewish Factor in Early Christian Self-Definition » dans I. ALON – I. GRUENWALD – I. SINGER (ed.), *Israel Oriental Studies*. Tome XIV. *Concepts of The Other in Near Eastern Religions*, Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1994, p. 163.

<sup>42</sup> M. MACH, « Verus Israel Toward The Classification of Jewish Factor in Early Christian Self-Definition » dans I. ALON – I. GRUENWALD – I. SINGER (ed.), *Israel Oriental Studies*. Tome XIV. *Concepts of The Other in Near Eastern Religions*, Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1994, p. 165.



nations became pervious when it came to the opposition between the wicked of Israel and the nations. The new self-definition of the “righteous” as Israel defined the “others” as outsider. Yet, that included a virtual identification of the wicked with the nations<sup>43</sup>.

Par conséquent, la thèse proposée par M. Mach, qui s’inscrit parfaitement à l’intérieur des nouveaux paradigmes interprétatifs, permet de reconsidérer sous un angle différent la polémique du *Verus Israel* que l’on retrouve dans les écrits néotestamentaires, bien que l’expression, rappelons-le, n’y apparaît textuellement pas sous cette forme.

Ainsi, nous considérerons donc que jusqu’à la fin du I<sup>er</sup> siècle, cette polémique a moins reposé sur une volonté de « séparation » des communautés des disciples de Jésus avec le « judaïsme » que sur une concurrence entre, d’une part, les communautés judéennes et, d’autre part, entre les communautés judéennes et chrétiennes sur l’interprétation de la *Torah*, des observances liées à celle-ci, de l’élection d’un peuple « élu » et du messianisme. Le thème du *Verus Israel* appartient donc à des discours de légitimation émanant de mouvements minoritaires au sein du « judaïsme » de la période du Second Temple qui visent à affirmer que leur compréhension communautaire est la plus adéquate et la plus conforme. Ainsi, pour ces mouvements minoritaires, c’est leur interprétation qu’il convient désormais de suivre, car elle représente la « Voie » (*ὁδός*) véritable qui conduit au salut.

C’est ainsi qu’il convient, par exemple, de considérer l’affirmation de Paul dans la plaidoirie qu’il a adressée au gouverneur Félix : « Je reconnais ceci cependant devant toi : c’est selon la Voie (*τὴν ὁδόν*) appelée par eux une secte (*αἵρεσις*), que je rends un culte au Dieu de nos Pères [...]. » (*Ac* 24,14). Comme nous l’avons vu, par cette affirmation, il est évident que le Paul de *Luc-Actes* ne désirait pas placer le mouvement des disciples de Jésus sur le même plan que les autres mouvements judéens, car, pour lui, il n’était pas une « secte » parmi tant d’autres, mais représentait plutôt la « Voie » unique conduisant à Dieu et qui surpassait toutes les autres interprétations judéennes.

Encore une fois, il convient de considérer que la polémique du *Verus Israel* qui se perçoit dans la littérature néotestamentaire s’inscrit dans cette zone de liberté qui

---

<sup>43</sup> M. MACH, « Verus Israel Toward The Classification of Jewish Factor in Early Christian Self-Definition » dans I. ALON – I. GRUENWALD – I. SINGER (ed.), *Israel Oriental Studies*. Tome XIV. *Concepts of The Other in Near Eastern Religions*, Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1994, p. 170.

permettait la cohabitation, même polémique, au sein du « judaïsme » d'interprétations diverses sur la *Torah*, les espérances messianiques et apocalyptiques de même que sur l'« élection ». Ainsi, l'affirmation de R. Godelbert<sup>44</sup> qui mentionne que l'inclusion des Gentils dans la communauté d'Israël a pu être perçus comme une distorsion du concept judéen d'« élection » mériterait d'être nuancée en considérant, comme nous le verrons, que le concept d'« élection » n'a pas été unilatéralement compris de la même manière dans l'ensemble des communautés judéennes de la période du Second Temple – il n'est donc pas normatif – et qu'il a été interpellé dans une polémique opposant des tendances minoritaires à des tendances majoritaires sur la manière d'interpréter la *Torah* et de concevoir la messianité, que ce soit celle de Jésus ou des autres agents messianiques et eschatologiques.

B. La polémique du *Verus Israel* : quelques remarques complémentaires sur les usages du nom « Israël » dans la littérature judéenne et chrétienne de la période du Second Temple

Sans reprendre l'ensemble dossier sur le *Verus Israel*, quelques remarques d'ordre général peuvent cependant être dégagées des plus récents travaux sur la question. D'une part, rappelons que l'auto-désignation la plus répandue dans les différentes communautés judéennes de l'époque du Second Temple, notamment en Palestine, semble avoir été celles d'« Israël » et d'« Israélites » et non celles de « Juda » ou de « Judéens », deux ethnonymes qui ne sont pas nécessairement synonymes ou équivalents l'un de l'autre.

Par exemple, les membres de la communauté de Qumrân se réclamaient d'être Israélites et d'être Israël, non d'être Juda et encore moins d'être Judéens, des désignations qui, nous l'avons vu, renvoyaient, pour le premier terme, au patriarche éponyme et au royaume de Juda et, pour le second terme, aux habitants du royaume de

---

<sup>44</sup> R. GOLDENBERG, *The Nations That Know Thee Not: Ancient Jewish Attitude Toward Others Religions* (Reappraisals in Jewish social and intellectual history), New York, New York City Press, 1998, 215 p. cité par A. REINHARTZ, « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway ? New Perspectives on the 'Parting of the Ways' Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 285-286.

Juda ou plus largement à l'*ethnos* judéen. En effet, l'appellation « Judéens » n'est pas clairement utilisée par la communauté de Qumrân comme auto-désignation, ceux-ci cherchant probablement à se dissocier de l'appellation « Juda », même si l'expression « Maison de Juda » se retrouve dans certains documents qumrâniens. Ainsi, il convient de considérer avec J.S. Bergsma, que « [...] the phrase "who went out of the land of Judah" may well express a desire to *dissociate* from Judah<sup>45</sup> », mais pas d'Israël, car la communauté de Qumrân n'était pas « coupé » ou « séparé » des autres communautés judéennes. Plusieurs études récentes ont effectivement montré que, contrairement à ce qu'on a longtemps considéré, la communauté judéenne de Qumrân n'a pas vécu dans une réclusion totale et elle a continué à interagir avec les autres tendances et les autres communautés judéennes de la période du Second Temple<sup>46</sup>.

Pour J.S. Bergsma, cette volonté de dissociation peut être comprise par le fait que la communauté judéenne de Qumrân utilise les termes de la même manière que le fait la *Torah* sans s'être appropriée les auto-désignations « Juda » et Judéens comme l'ont fait d'autres Judéens à la même époque. Pour la communauté judéenne de Qumrân « Juda » ne signifiait pas « Israël » et vice-versa, même si certains de leurs contemporains, comme Flavius Josèphe, avaient parfois commencé à mélanger les deux termes : « this confusion being already with Josephus, who employs *Ιουδαῖοι* indiscriminately to describe the people of Israel back to the time of Samuel at least (e.g. Ant. 6:30 *et passim*)<sup>47</sup>. »

Il ne faut pas oublier que, selon la tradition biblique, l'Alliance avait été conclue avec Israël et non avec Juda et que l'élection concernait donc Israël et les Israélites et non Juda et les Judéens. Toutefois, comme le précise encore J.S. Bergsma, « that does not mean the community is anti-Judahite. On the contrary, the tribe of Judah has an honored place with the *Yahad*; but the *Yahad* aspire to be all of "Israel", not just

---

<sup>45</sup> J.S. BERGSMA, « Qumran Self-Identity: "Israel" or "Judah"? », *Dead Sea Discoveries*, 15 (2008), p. 181. Voir également J.S. BERGSMA, « Qumran Self-Identity: "Israel" or "Judah"? », *Dead Sea Discoveries*, 15 (2008), p. 172-189 et G. HARVEY, *The True Israel: uses of the Names Jews, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 35), Leiden, E.J. Brill, 1996, p. 188-218.

<sup>46</sup> Voir, à ce sujet, les remarques de C. HEMPEL, « Qumran Communities: Beyond the Fringes of Second Temple Society », S.E. Porter – C.A. Evans (eds.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series, 26), Sheffield, Sheffield Academy Press, 1997, p. 43-53.

<sup>47</sup> J.S. BERGSMA, « Qumran Self-Identity: "Israel" or "Judah"? », *Dead Sea Discoveries*, 15 (2008), p. 176, 187-188.

“Judah”<sup>48</sup>. » Ainsi, « the identification of the *Yahad* with “Israel” in 1QS and 1QSa is very strong—but one must recognize that the community acknowledges an “Israel” that is larger than their community, *in which* and *for which* they exist. Thus, they are an “Israel” within “Israel”<sup>49</sup>. »

Ainsi, les membres de la communauté de Qumrân s’auto-désignaient comme des Israélites et auto-désignait leur communauté comme étant Israël, sans nécessairement nier cette désignation aux autres Judéens de l’époque<sup>50</sup>. En effet, comme le souligne G. Harvey, « [“Israel”] can be used as a designation for the community itself or for outsiders<sup>51</sup> », c’est-à-dire les autres Judéens et non les Gentils, mais comme auto-désignation, cette appellation est souvent associée à des termes comme « élus » ou « justes » qui permettaient de distinguer les membres judéens de cette communauté des autres Judéens de l’époque<sup>52</sup>. Ce double usage (*insiders / outsiders*) de la part des membres de la communauté de Qumrân apparaît logique dans la mesure où ils anticipaient le salut eschatologique qui, grâce à l’action d’un agent messianique et eschatologique<sup>53</sup>, conduirait à une restauration *pan-israélite des douze tribus*. Par conséquent, « “Israel” is an audience composed of good and bad (in terms of purity,

---

<sup>48</sup> J.S. BERGSMA, « Qumran Self-Identity: “Israel” or “Judah”? », *Dead Sea Discoveries*, 15 (2008), p. 187.

<sup>49</sup> J.S. BERGSMA, « Qumran Self-Identity: “Israel” or “Judah”? », *Dead Sea Discoveries*, 15 (2008), p. 176-180.

<sup>50</sup> Sur les différentes expressions qumraniennes désignant le communauté comme étant Israël et ses membres comme étant des Israélites, voir J.S. BERGSMA, « Qumran Self-Identity: “Israel” or “Judah”? », *Dead Sea Discoveries*, 15 (2008), p. 178.

<sup>51</sup> G. HARVEY, *The True Israel: uses of the Names Jews, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 35), Leiden, E.J. Brill, 1996, p. 189.

<sup>52</sup> Voir les conclusions de G. HARVEY, *The True Israel: uses of the Names Jews, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 35), Leiden, E.J. Brill, 1996, p. 217-218. Voir également J.S. BERGSMA, « Qumran Self-Identity: “Israel” or “Judah”? », *Dead Sea Discoveries*, 15 (2008), p. 176-180.

<sup>53</sup> Sur la question de la messianité dans les textes découverts à Qumrân, voir J. DUHAIME, « Trois approches du messianisme de Qumrân : une revue sélective de la recherche récente », *Théologiques*, 17, 1 (2009), p. 163-184 ; T. RÖMER, « Origines des messianismes juifs et chrétiens », dans J.-C. ATTIAS – P. GISEL – L. KAENNEL (éd.), *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Religions en perspective, 10), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 13-29, particulièrement p. 27-29 sur le messianisme à Qumrân ; P. PIOVANELLI, « Les figures des leaders “qui doivent venir”. Genèse et théorisation du messianisme juif à l’époque du Second Temple », dans J.-C. ATTIAS – P. GISEL – L. KAENNEL (éd.), *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Religions en perspective, 10), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 31-58, particulièrement p. 35-36 et 44-52 ; E.F. MASON, « The Identification of MLKY SDQ in 11QMelchizedek: A Survey of Recent Scholarship », *The Qumran Chronicle*, 17, 2-4 (2009), p. 51-61 ; F.G. MARTINEZ, « La figure de Melki-Sedeq et le messianisme qumrânien », dans D. DLUGOSZ – H. RATAJEZAK, *Józef Tadeusz Milik et cinquantenaire de la découverte des manuscrits de la Mer morte de Qumrân*, Varsovie, Centre Scientifique de l’Académie Polonaise des Sciences à Paris, 2002, p. 45-50

halakah and morality). The name is not removed from the “bad”, nor is there a threat that the name will one day be taken from them. Whatever happens to the “sinners in the House of Israel” they remain “Israel”. » Ainsi, ceux des Judéens qui, bien que n’étant pas membres de la communauté de Qumrân, désiraient participer à la restauration d’Israël, au Jour de l’expiation qui terminera le dixième et dernier cycle jubilaire<sup>54</sup>, et joindre le rang des « élus » devaient alors accepter leur interprétation communautaire de la *Torah*, respecter les observances en matière d’*halakha*, de pureté et de moralité établies par leur communauté et intégrer ce qu’ils considéraient comme étant le « véritable Israël », c’est-à-dire leur communauté formée des « élus ». Cette conception de la part des membres de la communauté de Qumrân apparaît clairement dans les textes dits « sectaires<sup>55</sup> » de la communauté, notamment dans la *Règle de la communauté* – qui présente deux groupes différents, les « élus » et les « non-élus » –, dans la *Règle de la congrégation* (1QSa) – qui est adressée dès le début à la « congrégation d’Israël » –, dans le *Livre des Jubilées* – qui associe les autres « Judéens » avec les Gentils et ne les considère pas comme des « élus » –, dans le *Document de Damas*, mais également dans d’autres textes retrouvés à Qumrân<sup>56</sup>. On comprend alors pourquoi les membres de la communauté judéenne de Qumrân « insisted moreover, on the individual election of each sectary. The ordinary Jew envisaged entry into the congregation of the chose primarily through birth, and secondly through the symbolical initiation of an eight-day-old infant submitted to the

<sup>54</sup> Sur le cycle jubilaire et l’expiation des péchés dans la tradition qumrânienne qui pouvait concerner soit l’ensemble des « justes » d’Israël, soit uniquement les membres de la communauté (eux-mêmes considérés comme des « justes » et des « élus »), voir les remarques de D. HAMIDOVIČ, *Les traditions du jubilé à Qumrân* (Orientis sémitiques), Paris, Geuthner, 2007, p. 85-91.

<sup>55</sup> Sur la question de la distinction entre textes « sectaires » et non « sectaires » découverts à Qumrân, voir les remarques de D. DIMANT, « The Qumran Manuscripts: Contents and Significance », dans D. DIMANT – L.H. SCHIFFMA, *Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies at the Hebrew University, Jerusalem (1989-1990)* (Studies on the texts of the desert of Judah, 16), Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1995, p. 23-58 ; D. STOEKL BEN EZRA, « Old Caves and Young Caves a Statistical Reevaluation of a Qumran Consensus », 2007, p. 313-333.

<sup>56</sup> E. PUECH, « L’alphabet cryptique A en 4QS<sup>c</sup> (4Q259) », *Revue de Qumrân*, 18, 3 (1998), p. 429-435 ; J.S. BERGSMAN, « Qumran Self-Identity: “Israel” or “Judah”? », *Dead Sea Discoveries*, 15 (2008), p. 172-189 ; G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, avec la coll. de P. VERMES, London, Collins, 1977, p. 169-175 ; G. HARVEY, *The True Israel: uses of the Names Jews, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 35), Leiden, E.J. Brill, 1996, p. 189-218 ; M. MACH, « Verus Israel Toward The Classification of Jewish Factor in Early Christian Self-Definition » dans I. ALON – I. GRUENWALD – I. SINGER (ed.), *Israel Oriental Studies. Tome XIV. Concepts of The Other in Near Eastern Religions*, Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1994, p. 158-161.

circumcision. An Essen became a member of his sect by virtue of the deliberate and personal adult commitment of himself<sup>57</sup>. »

Pour M. Mach et pour A.J. Saldarini, c'est le même genre de proclamation qu'on fait les premières communautés chrétiennes, du moins au I<sup>er</sup> siècle, en tentant de convaincre les autres Judéens qu'ils représentaient désormais le « véritable Israël », la « véritable Voie » conduisant au salut. Comme c'est le cas pour la communauté judéenne de Qumrân, cette idéologie relève d'une volonté de légitimation de la part d'un mouvement minoritaire qui est en opposition avec l'interprétation des mouvements majoritaires qui composaient le « judaïsme » de la période du Second Temple et non d'une volonté de se « séparer » du « judaïsme ». Ainsi, selon ces deux spécialistes, aucune des premières communautés chrétiennes et, par le fait, même aucun des textes néotestamentaires, ne doit être située à l'extérieur du « judaïsme », car cela conduit à un contre-sens anachronique et erroné de la réalité reflétée dans ces écrits. Il convient plutôt de considérer que les chrétiens du I<sup>er</sup> siècle se sont auto-désignés comme étant « Israël » – cette auto-désignation n'apparaît en fait explicitement que chez Justin de Néapolis qui, pour la première fois, identifie les chrétiens avec « Israël » et les distingue des *Ἰουδαῖοι*<sup>58</sup> – s'inscrit dans une logique similaire à celle utilisée par la communauté judéenne de Qumrân. Comme l'a bien montré G. Harvey, les premiers auteurs chrétiens ont régulièrement utilisé l'auto-désignation « Israël » dans la même perspective que la communauté judéenne de Qumrân en considérant que ceux qui peuvent être déclarés comme membres d'« Israël » sont ceux qui adoptent les comportements conformes aux interprétations qu'ils avaient des observances de la *Torah* et du messianisme, c'est-à-dire une interprétation minoritaire qui tente de s'imposer contre un « judaïsme »

---

<sup>57</sup> G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, avec la coll. de P. VERMES, London, Collins, 1977, p. 171.

<sup>58</sup> J.M. LIEU, *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*. Edinburgh, T&T Clack, 1996, p. 136; D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, p. 181-182, note 1.

majoritaire. De plus, comme l'ont également montré A.J. Saldarini et L. Painchaud<sup>59</sup>, il ne faut pas nécessairement voir dans l'usage négatif du terme « Judéens » par les auteurs « chrétiens » du I<sup>er</sup> siècle un rejet de ceux-ci, du moins un rejet de l'ensemble de ceux-ci, mais plutôt un usage polémique à l'encontre de certains « Judéens » qui s'opposent à la communauté des disciples de Jésus, notamment les autorités judéennes dans le cas de l'*Évangile selon Matthieu*, ou qui sont considérés comme « impurs », car trop « souillés avec la cité », dans le cas de l'*Apocalypse de Jean de Patmos*. Ainsi, comme le souligne A.J. Saldarini, dans l'*Évangile selon Matthieu* :

the use of the term “Jews” for Jesus’ and Matthew’s opponents does not mean that Matthew is Gentile or no longer considers himself part of Israel. Rather, this outsiders’s term for Israel is a calculated polemical attack by a Christian-Jewish author speaking of those members of Israel who are beyond reaching because in his view they insincerely reject the foundations of faith in Jesus. This is a common usage of the word “Jews.” Josephus uses the same term for Galilean Jews who attack the Romans and for those who are his opponents, yet no one claim that Josephus is not a Jew or that he rejects the whole Jewish people<sup>60</sup>.

Il faudra effectivement attendre le II<sup>e</sup> siècle pour que la désignation « Israélites véritables, spirituels » soit clairement revendiquée pour la première fois par Justin de Néapolis qui présente le mouvement chrétien comme un « autre Israël » et les « chrétiens » comme étant la « race des Israélites véritables et spirituels ». Cet usage sera par la suite régulièrement repris par les auteurs chrétiens<sup>61</sup>. Toutefois, comme l'a fait remarquer P. Bobichon, tous les auteurs chrétiens n'ont pas nécessairement

<sup>59</sup> « On conclura donc que ces Judéens que Jean stigmatise comme menteurs sont bien des Judéens, c'est-à-dire qu'ils appartiennent à l'*ethnos* judéen, et que la « congrégation de Satan » désigne non pas une « synagogue », c'est-à-dire une congrégation judéenne ayant une existence réelle ans la cité, mais la construction par Jean d'une « congrégation fictive réunissant tous les Judéens dont le « blasphème » est sans doute, non de ne pas reconnaître Jésus comme le Messie, mais de trahir leur identité judéenne, souillée pour être trop compromise dans la cité. » L. PAINCHAUD, « Assemblées de Smyrne et de Philadelphie et congrégation de Satan. Vrais et faux Judéens dans l'Apocalypse de Jean (Ap 2,9; 3,9) » dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER – M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme ”, le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas, *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 475-492.

<sup>60</sup> A.J. SALDARINI, « Boundaries and Polemics in The Gospel of Matthew », *Biblical Interpretation*, 3, 3 (1995), p. 258.

<sup>61</sup> D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, p. 178-181. Sur les différentes occurrences dans la littérature patristiques des termes « Israël » et « Israélites », voir P. BOBICHON, « Le thème du “ Verus Israel ” est-il constitutif de la controverse entre christianisme et judaïsme ? », *Annali di storia dell'esegesi*, 22, 2 (2005), p. 421-444 ; G. HARVEY, *The True Israel: uses of the Names Jews, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 35), Leiden, E.J. Brill, 1996, p. 225-256. Pour une étude du *Verus Israel* dans la littérature « gnostique », voir B. van OS, « From The True Israel to True Christianity », *Annali di storia dell'esegesi*, 27, 2 (2010), p. 61-67.

revendiqué le titre d'« Israël » pour désigner la communauté chrétienne. En effet, l'auteur de l'*Épître de Barnabé* et Tertullien, pour ne nommer que deux exemples, associent les « Judéens » ou les « chrétiens » encore attachés à Loi à la « voie des ténèbres » en les désignant le plus souvent par le nom d'« Israël », préférant plutôt désigner la communauté chrétienne à laquelle ils appartenaient par le terme « ἐκκλησία » (assemblée) ou le terme « λαός » (peuple) souvent associé à des qualificatifs leur permettant de se distinguer des « Judéens », par exemple, « le nouveau peuple » (ὁ λαός ὁ καινός)<sup>62</sup>. Finalement, comme l'a bien montré P. Bobichon, dans la littérature chrétienne des Pères de l'Église, la désignation d'« Israël » est généralement associée à trois éléments : le « véritable Israël » est constitué du peuple (ὁ λαός) des chrétiens, le « véritable Israël » est le Christ, le « véritable Israël » est réalisé dans l'idéal monastique. Il est vrai que les Pères de l'Église ont généralement préféré s'auto-désigner comme un λαός dans un sens qui se rapproche de celui que l'on retrouve dans la *Bible*. Cependant, précise P. Bobichon, « la terminologie, la problématique et les catégories (chair / esprit; circoncision du corps / circoncision du cœur, etc.) liées au concept d'« Israël véritable » sont en effet purement chrétien. Elles semblent réservées à un usage interne et limité dans le temps, même si on en trouve encore des attestations fort récentes<sup>63</sup>. »

Le même processus discursif de légitimation se retrouve dans littérature rabbinique. En effet, les textes rabbiniques n'ont jamais réclamé les termes « Juda » et « Judéens », mais constamment ceux d'« Israël » et d'« Israélites ». La proclamation par les rabbins d'être « Israël » s'inscrit dans cette même logique réflexive qui considère que ne peuvent appartenir à Israël que ceux qui acceptent leur interprétation des observances de la *Torah*, une interprétation, d'abord minoritaire, qui ne finit par s'imposer qu'au tournant du IV<sup>e</sup> siècle lorsque l'autorité rabbinique a réussi à imposer

<sup>62</sup> P. BOBICHON, « Le thème du “ Verus Israel ” est-il constitutif de la controverse entre christianisme et judaïsme ? », *Annali di storia dell'esegesi*, 22, 2 (2005), p. 424.

<sup>63</sup> P. BOBICHON, « Le thème du “ Verus Israel ” est-il constitutif de la controverse entre christianisme et judaïsme ? », *Annali di storia dell'esegesi*, 22, 2 (2005), p. 439.



son autorité sur un ensemble de communautés judéennes, et qui s'opposait bien évidemment à celle des « chrétiens »<sup>64</sup>.

### C. Conclusion. La polémique du *Verus Israel* : une question de légitimité

En conclusion, dans le dossier du *Verus Israel* qu'on n'a pu que survoler très brièvement, il convient désormais de prendre en considération les thèses avancées, entre autres, par M. Mach et par A.J. Saldarini qui permettent de resituer jusqu'à la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère cette polémique à l'intérieur d'un conflit interne au « judaïsme ». Cette compréhension relevant des nouveaux paradigmes interprétatifs permet ainsi d'éviter d'effectuer une relecture christianisante des sources néotestamentaires qui aurait pour effet d'orienter leur interprétation vers un conflit opposant deux entités claires et distinctes : le « judaïsme » d'une part et le « christianisme » d'autre part. Par l'usage que les premières communautés chrétiennes ont fait de l'auto-désignation « Israël » et « Israélites », leur volonté n'était pas de se « séparer », mais de convaincre que leurs interprétations de la *Torah* et de la messianité étaient celles qui devaient désormais être considérées comme « véritables ». Les premières communautés chrétiennes s'inscrivent ainsi dans une logique polémique similaire à celle utilisée par les membres de la communauté judéenne de Qumrân. Ces derniers, sans rejeter l'altérité judéenne qui n'appartenait pas à leur communauté, proclamaient néanmoins qu'ils représentaient l'« Israël véritable » composé d'« élus » par opposition aux autres Judéens non « élus ». Afin que tous participent au salut et soient inclus dans l'« Israël véritable », les Judéens de Qumrân invitaient les Judéens qui n'étaient pas membres de leur communauté à adhérer à leur mouvement et à transformer leur comportement, notamment en matière de pureté et de moralité.

Cette transformation du concept d'« élection » durant la période du Second Temple – qui est passée d'une idéologie nationale à une idéologie groupale – permet de comprendre comment s'est construite la revendication chrétienne d'être le *Verus Israel*.

---

<sup>64</sup> Sur l'usage du titre d'« Israël » dans la littérature rabbinique, voir G. HARVEY, *The True Israel: uses of the Names Jews, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 35), Leiden, E.J. Brill, 1996, p. 257-266. Voir également les remarques de P. BOBICHON, « Le thème du “ Verus Israel ” est-il constitutif de la controverse entre christianisme et judaïsme ? », *Annali di storia dell'esegesi*, 22, 2 (2005), p. 421-444.

Ainsi, les premières communautés chrétiennes, qu'on peut considérer comme un mouvement tout aussi minoritaire que la communauté judéenne de Qumrân, n'ont pas agi autrement, car c'est l'adhésion à leur communauté et la condamnation de la souillure ou de certains leaders qu'ils ont en premier lieu prêchés comme l'ont bien montré bien un article récent de L. Painchaud<sup>65</sup> et de D. Frankfurter<sup>66</sup> au sujet de l'*Apocalypse de Jean de Patmos*, bien que leur thèse diffère sur plusieurs points, et A.J. Saldarini au sujet de l'*Évangile selon Matthieu*<sup>67</sup>. Néanmoins, certaines communautés chrétiennes vont très rapidement introduire dans ce dossier une innovation importante en ouvrant l'Alliance à la gentilité sans imposer l'ensemble des prescriptions de la *Torah*. Si antérieurement, l'élection et l'appartenance à Israël n'avaient concerné que les Judéens – voire possiblement les craignants-Dieu et les prosélytes –, avec le « christianisme » elles vont s'ouvrir aux non-Judéens.

L'étude de la polémique du *Verus Israel* montre, encore une fois, qu'il faut éviter d'utiliser des catégories et des terminologies erronées et anachroniques pour décrire la réalité des communautés chrétiennes du I<sup>er</sup> siècle de notre ère. Il faut également faire attention à ne pas retroprojeter sur ces dernières une réalité qui n'apparaît véritablement qu'au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, et ce, de manière ponctuelle et éparse dans la littérature chrétienne où certains Pères de l'Église proclament que les chrétiens incarnent désormais l'« Israël véritable ». De même, il ne convient pas non plus de généraliser la polémique du *Verus Israel* à l'ensemble des communautés chrétiennes, car, comme nous l'avons souligné certains auteurs chrétiens rejettent l'auto-désignation d'« Israël », préférant celui d'*ἐκκλησία*, ou, de manière plus fréquente, celui de « peuple » (*ὁ λαός*). Peut-on alors considérer avec S.C. Mimouni que la volonté des certains auteurs chrétiens de se réclamer du *Verus Israel* avait pour objectif de « se faire reconnaître par les autorités romaines<sup>68</sup> » ? Cela est loin d'être certain, car « Israël » n'est pas l'entité

<sup>65</sup> L. PAINCHAUD, « Assemblées de Smyrne et de Philadelphie et congrégation de Satan. Vrais et faux Judéens dans l'Apocalypse de Jean (Ap 2,9; 3,9) » dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER – M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme ”, le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas, *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 475-492.

<sup>66</sup> D. FRANKFURTER, « Jews or Not? Reconstructing the “Other” in Rev 2:9 and 3:9 », *The Harvard Theological Review*, 94, 4 (October, 2001), p. 403-425

<sup>67</sup> A.J. SALDARINI, « Boundaries and Polemics in The Gospel of Matthew », *Biblical Interpretation*, 3, 3 (1995), p. 239-265.

<sup>68</sup> S.C. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques* (Patrimoines), Paris, Les Éditions du Cerf, 1998, p. 488.

politique reconnue par les autorités, ni romaines, ni, avant eux, séleucides. De même, ce n'est pas l'*ethnos* israélite qui a été reconnu par ces mêmes autorités, mais l'*ethnos* judéen. Il aurait alors été plus logique pour les auteurs chrétiens de revendiquer d'être « Judéens » pour bénéficier des mêmes protections et des mêmes droits que l'*ethnos* judéen, ce qu'ils ne semblent cependant pas avoir réellement fait. La revendication chrétienne d'être le *Verus Israel* concerne, selon nous, moins une volonté de légitimité politique qu'une légitimité dans l'histoire du salut d'un groupe aux dépens d'un autre, des chrétiens aux dépens des Judéens. Elle s'inscrit donc à l'intérieur d'une polémique discursive visant à définir l'identité chrétienne, d'abord à l'intérieur du « judaïsme », puis, en opposition avec lui, mais toujours dans une volonté de revendiquer sa différence.

## II. PERCEPTIONS, REPRÉSENTATIONS ET ENJEUX IDENTITAIRES : LES CHRÉTIENS ET LES AUTRES ET FACE AUX AUTRES

Les conflits qui ont opposé les chrétiens aux Judéens et aux Gentils ont déterminé les perceptions et représentations que s'est construites l'Altérité en projetant sur les chrétiens une image souvent stéréotypée. J.-C. Abric précise que si la représentation a pour fonction « de pérenniser et de justifier la différenciation sociale, elle peut – comme les stéréotypes – viser la discrimination ou le maintien d'une distance sociale entre les groupes concernés <sup>69</sup>. » Les stéréotypes et les préjugés représentent ainsi des élaborations mentales simples et unifiées formant une convention sociale qui reflète, à un moment précis, le point de vue de tous les membres d'un groupe sur les autres groupes et sur leurs membres.

En tant que représentation collective, ces clichés mentaux participent activement à la catégorisation sociale, car ils fonctionnent sur la dichotomie appartenance / non-appartenance. Ils opèrent alors au niveau des exclusions en désignant les individus situés à l'extérieur du groupe d'appartenance comme des êtres marginaux et anomiques. Par conséquent, les groupes situés aux marges d'une société sont plus susceptibles d'être rejetés par les groupes dominants ou majoritaires en raison de l'amplification des

---

<sup>69</sup> J.-C. ARBRIC, « Introduction » dans J.-C. ARBRIC (dir.), *Pratiques sociales et représentations* (Psychologie sociale), Paris, Presses Universitaire de France, 1994, p. 18.

stéréotypes et des préjugés à leur égard. Comme le souligne P. Mannoni, ces « préjugés n'exigent pas d'être enseignés, car ils sont le fruit d'un conditionnement<sup>70</sup> », tous les membres d'un groupe y adhèrent automatiquement sans demander d'explications ou de justifications<sup>71</sup>. Bien que marquées par la spécificité des conflits et des polémiques, les perceptions et les représentations des chrétiens par l'Altérité ont partagé entre elles certains points de rencontre, notamment dans la présentation des chrétiens comme des éléments sociaux indésirables au sein de la société ou de l'ethnicité. Avant de s'y intéresser, il convient de revenir sur les éléments qui ont contribué à la rencontre entre les chrétiens et les autorités romaines.

#### A. La rencontre entre les chrétiens et l'autorité romaine

Suétone, Tacite et Pline le Jeune relatent une série d'événements historiques lors desquels s'est concrétisée la rencontre intergroupale entre les premiers chrétiens et l'Empire romain. Par la suite, il faudra attendre la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle pour entendre de nouveau parler des chrétiens dans une source romaine, soit dans la *Mort de Pérégrinus* de Lucien de Samosate. Les événements mentionnés par Suétone, Tacite et Pline le Jeune ont en commun de survenir dans des contextes de crises locales et ponctuelles qui ont conduit à l'intervention des autorités romaines<sup>72</sup>. En premier lieu, Suétone rapporte que, sous le principat de Claude, les Judéens de Rome se soulevaient continuellement à l'instigation d'un certain Chrestos<sup>73</sup>. Pour maintenir l'ordre dans la capitale impériale, le Prince ordonne par un édit impérial d'expulser les Judéens de Rome. Cette mesure n'a probablement pas affecté l'ensemble de la communauté judéenne, numériquement trop nombreuse pour les expulser hors de Rome, mais seulement ceux qui avaient pris une part active aux conflits qui opposaient dans la communauté romaine les Judéens et les judéo-chrétiens<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> P. MANNONI, *Les représentations sociales* (Que sais-je ?, 3329), 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 25.

<sup>71</sup> P. MANNONI, *Les représentations sociales* (Que sais-je ?, 3329), 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 24-31 ; L. BAUGNET, *L'identité sociale* (Les topoi), Paris, Dunod, 1998, p. 70-71.

<sup>72</sup> Pour une analyse détaillée des procès contre les chrétiens, voir S. BELANGER, *La construction d'une conscience identitaire chrétienne du I<sup>er</sup> au II<sup>e</sup> siècle* [Mémoire de maîtrise], Faculté des lettres, Département d'histoire, Université Laval (Québec), 2011, 270 p.

<sup>73</sup> « *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuanis Roma expulit* » (Suet., *Claud.*, 25).

<sup>74</sup> C. SAULNIER – C. PERROT, *Histoire d'Israël*. Tome III. *De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, p. 304.

La datation de l'édit de Claude est sujette à discussions, car les sources qui mentionnent une mesure prise par l'empereur à l'encontre des Judéens ne concordent pas. Si Suétone (*Claud.*, 25), Orose (7,6,15-16) et les *Actes des apôtres* (18,2) mentionnent l'expulsion des Judéens, Dion Cassius (40,6,6-7) précise au contraire qu'il était impossible de les chasser de Rome sans provoquer d'agitation. Selon ce dernier, Claude leur aurait plutôt interdit de se réunir. À l'heure actuelle, il est impossible de certifier que ces sources renvoient au même événement, mais il serait surprenant, bien que plausible, que Claude ait pris deux mesures similaires dans un laps de temps relativement court. On peut donc vraisemblablement penser qu'il s'agit bel et bien du même édit impérial, ce qui est d'autant plus problématique, car, si l'on suit le témoignage de Dion Cassius, l'événement a eu lieu en 41, alors que, selon Orose, il date des années 49-50. Suétone et les *Actes des apôtres* n'apportent aucune information permettant de dater les événements qu'ils rapportent.

Comme nous l'avons mentionné, cette mesure a indistinctement affecté les chrétiens et les Judéens. Cette attestation de la présence chrétienne à Rome a le mérite de confirmer qu'à ce moment, les rapports entre les chrétiens et la communauté judéenne de la capitale étaient tendus et provoquaient de vives réactions, tout comme cela se laisse entrevoir dans les *Actes des apôtres*. Ceux-ci mentionnent que lors de son arrivée à Rome, possiblement à l'hiver 56, la communauté judéenne n'a pas porté de jugement immédiat à l'égard de Paul, dont elle n'avait pas encore entendu parler, mais elle considérait les chrétiens comme un mouvement qui rencontrait partout l'opposition : « la secte en question, il est connu de tous qu'elle est partout contestée » (*Ac* 28,22). Les Judéens de Rome n'avaient probablement pas oublié le conflit qui, quelques années plus tôt, les avait opposés aux judéo-chrétiens.

Ces agitations ont dû être suffisamment importantes pour nécessiter des interventions ponctuelles des autorités romaines, ce qui a ultimement conduit à l'expulsion ou la répression des éléments perturbateurs. Cependant, l'intervention romaine n'avait pour objectif que le maintien de l'ordre et non une quelconque ingérence dans les débats qui divisaient alors les chrétiens et les Judéens dans l'intérieur des synagogues qui. De plus, la présentation de Chrestos comme un agitateur judéen encore vivant, alors que le conflit portait probablement davantage sur la propagation par les judéo-chrétiens de l'enseignement de Jésus, montre que Suétone a montré très peu

d'intérêt pour les chrétiens. Il ne semble pas avoir vérifié l'information qu'il a probablement retranscrite textuellement des archives impériales tout en conservant l'erreur dans le nom ou la déformation propre à la plèbe<sup>75</sup>.

Quelques années plus tard, les chrétiens ont de nouveau été aux prises avec les autorités romaines. Alors que Suétone intègre la mesure contre les chrétiens dans une série de « condamnations rigoureuses et de mesures répressives<sup>76</sup> » édictées par Néron sans la relier à un événement particulier, Tacite mentionne qu'elle a pour cause l'incendie de 64 qui a ravagé près du tiers de l'*Urbs*<sup>77</sup>. Par ailleurs, Tacite précise que Néron aurait détourné sur les chrétiens l'accusation qui lui était d'abord adressée, soit celle d'être à l'origine de ce désastre, une manœuvre qui a conduit à leur persécution : « [...] on croyait encore que l'incendie avait été commandé. Aussi pour couper court à ces rumeurs, Néron se trouva des coupables<sup>78</sup>. » Toutefois, cette mesure répressive ne semble pas avoir eu d'écho dans le reste de l'Empire et a probablement été circonscrite à la ville de Rome afin de répondre à une situation de crise locale. Aucun motif religieux ne semble avoir été en cause dans cette affaire, car les chrétiens ont été accusés du crime d'incendie et non d'avoir pratiqué une « religion illicite ». Les motifs d'accusation relèvent ainsi du droit commun et ne n'a entraîné, semble-t-il, aucune législation à l'égard des chrétiens<sup>79</sup>. Cette mesure de Néron indique cependant que les chrétiens étaient suffisamment nombreux à Rome et que leur présence devenait dérangeante pour l'autorité romaine en raison des perturbations qu'ils avaient introduites dans la cité.

Par la suite, il faut attendre le règne de Domitien pour retrouver une trace d'une intervention de l'autorité romaine à l'égard des chrétiens. L'Empereur, craignant les complots, a réprimé toute opposition frappant ainsi autant l'aristocratie que les intellectuels. La politique répressive visant à éliminer toute opposition au régime s'est échelonnée de 89 à 93 et s'est effectuée en trois phases. La première a eu lieu entre 81-

---

<sup>75</sup> M. SIMON, « Le christianisme : naissance d'une catégorie historique » dans M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 316 ; A. HAMMAN, « Chrétiens et christianisme vus et jugés par Suétone, Tacite et Pline le Jeune » dans *Forma Futuri. Studi in onore del cardinal Michele Pellegrino*, Torio, Bottege d'Erasmus, 1975, p. 92 ; P. DE LABRIOLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*. 7<sup>e</sup> éd., Paris, L'artisan du livre, 1942, p. 42-43.

<sup>76</sup> « *Multa sub eo et animaduversa seuerè et coercita nec minus institua* » (Suet., *Ner.*,16).

<sup>77</sup> Tac., *An.*,15,44.

<sup>78</sup> Tac., *An.*,15,44.

<sup>79</sup> J. DANIELOU, *L'Église des apôtres*, Paris, Seuil, 1970, p. 92-95.

89, la deuxième, suite à la révolte de L. Antonius Saturninus, alors légat de Germanie, en 89 et la dernière en 93 où la répression a été sanglante pour les sénateurs et l'aristocratie et même chez les philosophes qui ont été expulsés de Rome. Désirant annihiler toute opposition à son autorité, l'Empereur a étendu ses mesures à diverses régions, notamment dans celles qui avaient une certaine importance stratégique et économique.

Certaines sources montrent que cette répression politique a affecté également les chrétiens. Selon Eusèbe de Césarée, les descendants de Jude, cousins du Seigneur, ont été dénoncés, non en tant que chrétiens, mais parce qu'ils étaient descendants de David (Eusèbe, *H.E.*, 3,20,1-6). Or, c'est probablement la menace messianique qu'a désiré, dans le présent cas, combattre Domitien plutôt que les croyances des accusés. Les accusations d'athéisme et de mœurs judéennes portées à l'encontre de certains opposants ont conduit à la condamnation du célèbre Flavius Clemens qui a été considéré par une tradition tardive comme un chrétien. La persécution à l'encontre de chrétien semble également confirmée par l'*Apocalypse selon Jean*, qui témoigne des épreuves qu'ont subies à cette époque les églises orientales (*Ap* 1,9 ; 2,3.13), et indirectement par Pline le Jeune, qui fait état de chrétiens ayant apostasié sous le règne de Domitien (*Plin., Ep.* X,96,6). La persécution domitienne pose toutefois plusieurs problèmes qu'il est impossible d'approfondir ici, d'autant plus que la nature des accusations, les individus et les communautés affectées de même que les visées et les motivations de la politique impériale complexifient l'analyse des relations intergroupales.

L'accusation « d'athéisme et de mœurs judéennes » laisse toutefois supposer que la mesure a affecté autant les Judéens que les chrétiens<sup>80</sup>. En effet, durant cette persécution, Domitien ne semble pas faire, ou n'avait pas intérêt à faire, de distinction entre les prosélytes judéens et chrétiens, ne ciblant pas un groupe particulier, mais étendant sa répression contre tous ses opposants réels ou fictifs<sup>81</sup>. Cependant, la motivation de cette répression a encore une fois été en premier lieu politique et non religieuse.

---

<sup>80</sup> M. LE GLAY *et al.*, *Histoire romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, c1991, p. 274.

<sup>81</sup> M. SIMON, Verus Israel. *Études sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 166), 2<sup>e</sup> édition, Paris, E. De Boccard, 1964, p. 126 et p. 146 ; J. DANIELOU, *L'Église des apôtres*, Paris, Seuil, 1970, p. 91-93 ; S. LÉGASSE, « Les autres voies de la mission (de l'Orient jusqu'à Rome) » dans J.-M. MAYER *et al.*, *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 160-162 et p. 178-181.

On constate ainsi qu'au I<sup>er</sup> siècle, les mesures prises par le pouvoir central n'ont jamais été d'ordre religieux et ne peuvent, par conséquent, être considérées comme une « persécution » basée sur de tels motifs<sup>82</sup>. Elles répondaient davantage à des situations ponctuelles qui n'ont pas conduit à une législation globale, valide dans tout l'Empire, contre les chrétiens. Il est évident que d'autres interventions locales ont dû survenir entre les chrétiens et les autorités romaines afin de répondre à des situations de crises et de tensions ponctuelles telles que celles qu'a rencontrées Paul dans le récit des *Actes des apôtres*. C'est dans un tel contexte d'intervention et surtout devant ce vide juridique que semble s'être retrouvé Pline le Jeune lorsqu'il a été conduit à intervenir contre les chrétiens de Bithynie-Pont.

Nous avons mentionné que les chrétiens de Bithynie-Pont semblent avoir constitué des communautés nombreuses et diversifiées, notamment dans la région du Pont, trouvant des adeptes dans toutes les sphères de la société. Leur présence au sein de cette province en situation de crise a conduit à un mouvement de réaction qui a obligé l'intervention de Pline le Jeune, alors légat impérial de la province de Bithynie-Pont. Durant sa légation, Pline le Jeune avait pour premier mandat de mettre de l'ordre dans une province aux prises avec de nombreux problèmes de gestion interne. C'est donc dans le cadre de cette situation d'assainissement d'une crise provinciale que Pline a été aux prises avec le « problème chrétien ». Cela a fait croire à plusieurs historiens que les mesures prises à l'égard des chrétiens relevaient de la *coercitio*, ce pouvoir de police qui appartenait à tous les magistrats romains et leur donnait le droit de condamner ceux qui troublaient l'ordre public<sup>83</sup>. Pourtant, la procédure mise en œuvre par Pline le Jeune semble davantage relever de la *cognitio extra ordinem*, de l'enquête criminelle, et ce sont les dénonciations qui semblent avoir enclenché cette procédure, car Pline insiste sur le fait qu'il n'agit qu'en raison des plaintes qui lui ont été formulées.

Une tendance majoritaire de l'historiographie actuelle reconnaît désormais que, du point de vue juridique, la procédure appliquée par Pline le Jeune correspondait à celle

---

<sup>82</sup> Sur la nature des accusations portées contre les chrétiens, voir S. BELANGER, *La construction d'une conscience identitaire chrétienne du I<sup>er</sup> au II<sup>e</sup> siècle* [Mémoire de maîtrise], Faculté des lettres, Département d'histoire, Université Laval (Québec), 2011, 270 p.

<sup>83</sup> J. DAUVILLIER, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*. Tome II. *Les temps apostoliques (I<sup>er</sup> siècle)* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident), Paris, Sirey, c1970, p. 706; A.N. SHERWIN-WHITE, *The letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1985 (c1966), p. 694-695.



de la *cognitio extra ordinem*, soit celle d'une enquête criminelle, s'appliquant dans le cas de crimes extraordinaires ou dans le contexte d'une procédure judiciaire provinciale. Comme le précisent J. Dauvillier et A.N. Sherwin-White, si cette procédure relevait de la *coercitio* comme l'ont prétendu Th. Mommsen et M. Simon, Pline n'aurait pas eu besoin de consulter le Prince<sup>84</sup>. Lorsque la procédure de la *cognitio extra ordinem* s'enclenchait avec la plainte d'accusateurs, ceux-ci avaient la responsabilité de prouver la culpabilité de l'accusé, mais la plainte n'était pas une obligation pour entamer la *cognitio extra ordinem*, car le rôle essentiel dans cette procédure était détenu par le magistrat romain. L'autorité romaine n'est donc pas l'instigatrice de son intervention. À ce titre, on ne peut donc pas parler de « persécution ». C'est en apportant les éléments de preuve en présence de l'accusé, afin que ce dernier puisse préparer sa défense, que l'accusateur doit prouver cette culpabilité. Toutefois, le magistrat procédait à sa propre enquête pour valider les informations qui lui sont présentées<sup>85</sup>.

En effet, au cours de cette procédure, le magistrat romain possédait un important rôle inquisitoire et coercitif de même qu'un pouvoir judiciaire étendu. Lors du dépôt d'une plainte officielle, accusateur et accusé présentaient, à tour de rôle, leur argumentation pour faire pencher en leur faveur la décision du magistrat romain. En conclusion du procès, et à la lumière de son enquête, ce dernier prononçait une sentence sur la base de son jugement personnel en tant que détenteur de l'*imperium*<sup>86</sup>.

D'entrée de jeu, on peut constater que Pline le Jeune n'a pas jugé pas les chrétiens comme une menace suffisamment importante pour enclencher lui-même les procédures. Celles-ci n'ont débuté qu'un an après son entrée en fonction, c'est-à-dire en 112. Par ailleurs, en considérant que cette *contagio* serait facile à éradiquer, Pline illustre le

---

<sup>84</sup> J. DAUVILLIER, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*. Tome II. *Les temps apostoliques (I<sup>er</sup> siècle)* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident), Paris, Sirey, c1970, p. 706; A.N. SHERWIN-WHITE, *The letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1985 (c1966), p. 694-695.

<sup>85</sup> A.N. SHERWIN-WHITE, *The letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1985 (c1966), p. 6.

<sup>86</sup> Pour décrire la procédure qu'il a appliquée, Pline utilise le terme *cognitionibus*. Pline, *Ep.*, X,96,1. A.N. SHERWIN-WHITE, *The letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1985 (c1966), p. 694-699 et p. 711; M. MESLIN, *Le christianisme dans l'Empire romain* (Historien, 4), Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 78; É. AUBRION, « La 'Correspondance' de Pline le Jeune : Problèmes et orientations actuelles de la recherche », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II, 33.1 (1989), p. 328; J. BEAUJEU, « Pline le Jeune 1955-1960 », *Lustrum*, VI (1961), p. 302; K.H. WATERS, « The Reign of Trajan, and its Place in Contemporary Scholarship (1960-72) », *ANRW*, II (1975), p. 409.

caractère mineur du problème, le légat ne prenant en considération que les cas qui lui étaient déférés. De même, on peut croire que si sa correspondance ne comporte aucune autre allusion au problème chrétien, c'est que celui-ci a rapidement été réglé après la réception du rescrit de Trajan. Même ce dernier ne semble pas y voir un problème majeur, car il n'a pas considéré les chrétiens comme représentant un danger suffisamment important pour les poursuivre. Ainsi, ni Pline, ni Trajan ne semblent avoir voulu une persécution sanglante et généralisée, désirant surtout la restauration de l'ordre public. Pline implore d'ailleurs le Prince d'être clément envers ceux qui se repentent, ce qui inciterait plusieurs à revenir aux *mos maiorum*<sup>87</sup>.

Pline a surtout été très surpris par l'étendue du phénomène chrétien en soulignant qu'on les retrouvait dans les villages et les campagnes et que le nombre d'accusés s'était multiplié, comme il arrivait souvent dans de telles situations, depuis le début de l'enquête<sup>88</sup>. Finalement, soulignons que Pline semble avoir perçu les chrétiens comme une hétéairie, une « association religieuse », qui avait cependant respecté son édit interdisant les hétéairies, les chrétiens ayant renoncé à leur repas communautaire afin de se conformer à l'édit du gouverneur.

Les hétéairies étaient des « associations à but divers ressemblant par exemple les fidèles d'une divinité, les membres d'une corporation, ou assurant à leurs membres des secours mutuels en cas de besoin ou des obsèques décentes. Les hétéairies organisaient régulièrement des banquets réunissant leurs membres. Souvent, elles servaient de prétexte à une agitation politique et à des luttes de factions. Certaines regroupaient des pauvres, qui s'y trouvaient des chefs, quand ils entreprenaient de contester la politique des dirigeants<sup>89</sup>. » L'interdiction des hétéairies dans la province de Bithynie-Pont faisait suite à une demande adressée à Pline le Jeune par les Nicomédiens pour créer un corps de pompier après l'incendie qui a ravagé Nicomédie en 111. Trajan a refusé la demande craignant les troubles que peuvent représenter pour l'État ces associations (Plin., *Ep.*, X,33-34; *Ep.*, X,92-93). En effet, l'État romain voyait dans ces associations un

---

<sup>87</sup> Plin., *Ep.*, X,97,1.

<sup>88</sup> Plin., *Ep.*, X,96,4 et 96,9. Pour une analyse détaillée des procès contre les chrétiens, voir S. BELANGER, *La construction d'une conscience identitaire chrétienne du I<sup>er</sup> au II<sup>e</sup> siècle* [Mémoire de maîtrise], Faculté des lettres, Département d'histoire, Université Laval (Québec), 2011, 270 p.

<sup>89</sup> C. LEPALLEY, « Le contexte historique de la première lettre de Pierre. Essai d'interprétation », dans C. PERROT (éd.), *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB (Paris, 1979)* (Lectio divina, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 54.

penchant pour la sédition et la débauche pouvant devenir un noyau de résistance contre son autorité ou pouvant collaborer avec les ennemis de Rome. Depuis César (Suet., *César*, 42) le droit d'association était réglementé par la *lex Julia de collegiis* qui interdisait la création d'association sans l'accord du sénat ou de l'Empereur. Auguste avait également pris des mesures à l'égard de ces diverses associations susceptibles de causer le désordre (Suet., *Auguste*, 32)<sup>90</sup>.

Le fondement juridique sur lequel Pline a fait reposer sa *cognitio* aurait donc été celui élaboré pour les hétéiries, ces associations à but divers contre lesquelles l'autorité romaine avait une grande suspicion, permettant alors de punir le *nomen*, soit l'appartenance. Cependant, en considérant que c'est le *nomen* qui est condamnable, il apparaît plausible que, malgré qu'ils se soient conformés aux interdits en cessant leurs réunions, les chrétiens ne constituaient pas moins une hétéirie, une association religieuse dont la formation n'avait pas été autorisée et c'est possiblement à ce niveau qu'il convient de situer le motif premier ayant conduit à leur condamnation. C'est d'ailleurs à ce *nomen* que Pline a tenté, à trois reprises, de faire renoncer les chrétiens. L'objectif premier de Pline n'a pas été de punir, mais de tenter de ramener « à la raison », aux *mos maiorum* en guérissant les chrétiens de cette *folie*. Ce fut dans la même optique que Pline implora le prince d'être tolérant face au repentir. Cela inciterait d'autres à renier et ainsi on éviterait leur mise à mort<sup>91</sup>.

L'entêtement et l'obstination inflexible dans ce *nomen*, dans cette appartenance, ont été perçus comme une irrationalité, car, malgré l'avis d'illégalité qui leur était donné et la menace de supplice, les chrétiens préféraient continuer à vivre en pratiquant une *superstitio* déraisonnable à l'intérieur d'une association non autorisée. C'est donc dans des contextes de tension que s'est effectuée la rencontre entre les chrétiens et l'autorité romaine et à partir desquels se sont construites la perception et la représentation des chrétiens de la part des Romains.

---

<sup>90</sup> F.J.V. BEECK, « The Worship of Christians in Pliny's Letter », *Studia Liturgica*, 18, 2 (1988), p. 121-123. Cependant, comme le précise H.-L. FERNOUX, cette mesure n'était pas appliquée de manière stricte dans les provinces et il faudra, souligne A.N. SHERWIN-WITHE, attendre le règne de Septime-Sévère pour qu'elle soit appliquée hors de Rome. H.-L. FERNOUX, *Notables et élites des cités de Bithynie aux époques hellénistique et romaine (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.) : essai d'histoire sociale* (Maison de l'Orient méditerranéen, 31. Série Épigraphie, 5), Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2004, p. 312-313 ; A.N. SHERWIN-WHITE, *The letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1985 (c1966), p. 527, p. 548 et p. 779.

<sup>91</sup> Plin., *Ep.*, X,96.

## B. La perception de l'Autre : les chrétiens vus et jugés par les Romains

Pour qualifier les chrétiens et leurs croyances, Festus et Pline le Jeune ont usé du terme « folie »<sup>92</sup>. Or, dans l'Antiquité, la « folie » – en grec « *μανία* », en latin « *amentia* » –, prenait également le sens d'égarement, donc d'éloignement par rapport à la norme. Dans les *Actes des apôtres*, ce vocable est étroitement associé à la croyance en la résurrection de Jésus, rejoignant ainsi les propos de Paul dans l'*Épître aux Corinthiens* : « nous prêchons un Messie crucifié, scandale pour les Judéens, folie pour les Gentils<sup>93</sup>. » Cette opposition entre le Soi et l'Autre se situait dans la dichotomie rationnelle-irrationnelle, car la croyance en la résurrection était, pour un Romain, inconcevable. Lucien de Samosate a raillé la crédulité des chrétiens :

[les chrétiens] adorent leur sophiste crucifié et [...] vivent selon ses lois. Ils méprisent tout de la même manière et le considèrent comme un bien commun, prêts qu'ils sont à accepter de telles idées sans preuve sérieuses<sup>94</sup>.

À l'époque romaine, la crucifixion était le type de châtiment appliqué contre ceux dont les crimes portaient atteinte à l'État, à l'ordre établi. Les Romains n'ont ni compris les raisons qui ont poussé des gens à suivre un condamné à mort à moins d'être irrationnels, ni comment un dieu pouvait subir une telle dégradation infamante. Pour l'autorité romaine, Jésus a été perçu comme un criminel condamné au supplice infamant de la croix en tant que rebelle et révolté, et ses fidèles comme des criminels potentiels susceptibles de se révolter contre l'ordre établi. Cette correspondance se constate notamment dans un passage de l'*Octavius* : « et qui leur prêche, comme objet de leur vénération, un homme puni pour un forfait du dernier des supplices et le bois funeste d'une croix, leur attribue un autel qui convient à des dépravés et à des criminels, en leur faisant honorer ce qu'ils méritent<sup>95</sup>. »

Cela pourrait, du moins en partie, expliquer pourquoi plusieurs textes chrétiens néotestamentaires et apologétiques vont insister sur l'obéissance à l'autorité romaine. Comme on le constate dans les *Actes des apôtres*, pour certains Judéens, le Messie professé par les chrétiens n'était pas ce libérateur attendu, celui qui allait rétablir Israël

---

<sup>92</sup> Ac 26,24 ; Plin., *Ep.*, X,96,3.

<sup>93</sup> 1 Co, 1,23.

<sup>94</sup> Lucien de Samosate, *Per.*, 13.

<sup>95</sup> Minucius Félix, *Octavius*, IX,2-7.

sur son trône, pire encore, celui-ci avait subi un châtement infamant, une mort terrestre, allant alors à l'encontre d'une certaine image que l'on pouvait en avoir. Ainsi, comme l'avait lui-même souligné Paul, c'est d'abord en raison de cette croyance constitutive de leur conscience identitaire que les chrétiens ont subi le rejet de l'Autre.

Pour plusieurs Judéens, les chrétiens ont été également perçus et représentés comme une menace à l'intégrité des fondements de leur identité. Ainsi, lors de son procès, Paul a été qualifié par l'avocat Tertullus de *λοιμός*, terme qui désignait en premier lieu la « peste », la « contagion », mais aussi, en parlant d'un homme ou d'un groupe, le « fléau »<sup>96</sup>. Le rédacteur des *Actes des apôtres* est le seul auteur du *Nouveau Testament* à désigner par ce terme un homme perçu comme une menace pour la société comme le fit Démosthène dans son *Contre Aristogiton* (Dém., *Aristog.*, I,80). Pour les Judéens, Paul a été perçu et représenté comme un « fléau » suffisamment menaçant pour que l'on réclame sa mort. C'est dans la même perspective que lors du conflit qui opposait les Judéens aux Alexandrins, l'empereur Claude a comparé les Judéens à des « fauteurs d'une peste répandue par toute la terre »<sup>97</sup>. Pour sa part, Pline le Jeune a qualifié les chrétiens de *contagio*<sup>98</sup>, terme significatif qui peut être traduit par « contagion », « infection » ou « maladie contagieuse », mais également par « contagion morale » et c'est fort probablement dans ce sens spécifique que le légat impérial semble plutôt l'avoir employé.

Il a cependant précisé à deux reprises que cette *contagio* pouvait être guérie et ainsi enrayée, comme si la croyance en Christ n'était qu'une « maladie temporaire » dont on pouvait se guérir<sup>99</sup>. De même, un rescrit d'Hispellum associe la *contagio* à l'idée de « propagation d'une croyance ou d'un culte superstitieux »<sup>100</sup>. Ces différents termes, liés au champ sémantique de la maladie, ont été employés dans une perspective

---

<sup>96</sup> *Ac* 24,5.

<sup>97</sup> Voir *Lettre aux Alexandrins*, Papyrus Lond., VI, 1912, col. v, lignes 73-100 traduit et cité dans J.-P. LÉMONON, « Fascination et répulsion : les Juifs parmi les Nations » dans H. COUSIN (dir.), *Le monde où vivait Jésus* (Dictionnaire), Paris, Cerf, 1998, p. 57. Voir les remarques de P. PETIT, *Histoire générale de l'Empire romain*. Tome I. *Le Haut-Empire (27 avant J.-C. - 161 après J.-C.)* (Point. Histoire, H35), Paris, Seuil, 1978, p. 287-288.

<sup>98</sup> Plin., *Ep.*, X,96,9.

<sup>99</sup> « *Quae uidetur sisti et corrigi posse* » (Plin., *Ep.*, X,96,9) ; « *Ex quo facile est opinari quae turba hominum emendari possit, si sit paenitentiae locus* » (Plin., *Ep.*, X,96,10).

<sup>100</sup> D. GRODZYNSKI cite le rescrit d'Hispellum, portant sur consécration d'un Temple élevé pour la gens impériale qui mentionne : que ce lieu ne « soit pas souillé par les fraudes d'une superstition contagieuse ». D. GRODZYNSKI, « *Superstitio* », *Revue des études anciennes*, 46 (1974), p. 58.

évidemment péjorative, illustrant que les chrétiens ont rapidement été assimilés par l'Altérité à un « corps étranger », à un élément indésirable que l'on devait enrayer, soit par guérison, soit par la mort, afin d'assurer la pérennité de sa propre santé. Cette terminologie a été reprise les prédicateurs chrétiens : « Mais chez tous l'on constate une parfaite unanimité à dénoncer la fête des kalendes comme “ une maladie qui entraîne irrémédiablement la mort spirituelle..., une folie..., un acte de démence<sup>101</sup>. ” » Une étude plus approfondie permettrait de repérer nombre d'occurrences illustrant la désignation péjorative de l'Autre par des termes relevant de ce champ sémantique. Il semble donc que, dans l'Antiquité, cette terminologie constitue un lieu commun usuel pour rejeter la position de l'Autre.

Le champ sémantique de la « maladie » a étroitement été associé à une autre notion au cœur de la perception et de la représentation des chrétiens par l'altérité romaine, soit celle de la *superstitio*. Sénèque souligne que « la superstition est une erreur à mettre au compte de la folie : ceux qu'il faut aimer, elle les redoute, ceux qu'elle honore, elle les outrage. Car voit-on une différence entre dégrader les dieux et les nier? <sup>102</sup> ». Platon, dans le *Sophiste*, avait déjà établi cette équation entre le « désordre » et la « maladie » <sup>103</sup>, alors que Plutarque a rattaché directement la *superstitio* à une maladie de l'âme :

Mais il n'est pas de maladie sujette à autant d'erreurs, autant de passions, où se mêlent autant d'opinions qui s'opposent ou plutôt se combattent, que la maladie de la superstition. Il faut donc la fuir d'une manière à la fois sûre et utile, et non comme ceux, fuyant aveuglément et sans réfléchir une incursion de brigands ou de bêtes fauves ou encore le feu, se jettent dans des lieux impraticables, pleins de gouffres et de précipices. C'est ainsi en effet que certaines gens, pour fuir la superstition, se jettent dans le terrain abrupt et dur de l'athéisme, franchissant d'un bond le juste milieu que constitue la piété<sup>104</sup>.

<sup>101</sup> M. MESLIN, *La fête des kalendes de janvier dans l'Empire romain. Étude d'un rituel du Nouvel An* (Latomus, 15). Bruxelles, Latomus, 1970, p. 95. Jérôme use de la même terminologie pour désigner les hérésies : maladie, (*pestis* et *contagio*). B. LANÇON, *Le monde romain tardif : III<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle* (Cursus. Histoire), Paris, A. Collin, 1992, p. 151. D. GRODZYNSKI, « *Superstitio* », *Revue des études anciennes*, 46 (1974), p. 49-52.

<sup>102</sup> « *Superstitio error insan<iae> ann<umer>andus est : amandos timet; quos colit, uiolat. Quid autem interest utrum deos neges an infames?* » Sen., *Ep.*, 123, 15.

<sup>103</sup> Plat., *Soph.*, XI, 228a-b.

<sup>104</sup> Plut., *M.*, II, 14, 14. Voir les remarques de P. DE LABRIOLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*. 7<sup>e</sup> éd., Paris, L'artisan du livre, 1942, p. 24 et de L. MOLET, « *Superstitio* » dans P. POUPARD (dir.), *Dictionnaire des religions*. 3<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 1933.

En effectuant cette catégorisation socioreligieuse, consensuelle à Suétone, Tacite et Pline le Jeune, qui situait le christianisme dans la catégorie de la *superstitio*, une place particulière dans la société romaine a été ainsi assignée aux chrétiens, soit celle d'« étrangers », de « marginaux », donc de « hors-normes ». En effet, depuis Cicéron, ce terme revêtait, selon certains spécialistes, un sens particulier pour désigner « les pratiques d'une fausse religion considérée comme vaines et basses, indignes d'esprit raisonnable<sup>105</sup>. » Toutefois, à la fin de la République, l'opposition entre *religio*, caractérisant la religion romaine, et *superstitio*, désignant la religion des autres, n'était pas aussi drastique qu'à l'époque de Suétone, de Tacite et de Pline le Jeune. En effet, dans son *De Divinatione*, Cicéron n'hésite pas à qualifier certaines pratiques proprement romaines, mais jugées irrationnelles, comme des *superstitiones* (Cic., *Div.*, I, 7). Le terme « *superstitio* » était particulièrement usité parmi les intellectuels pour parler des « cultes orientaux et à mystères » qui suscitaient alors un vaste enthousiasme à Rome, mais qui n'ont manqué pas de provoquer le dénigrement et, surtout, une certaine inquiétude au sein de l'élite et des autorités romaines. Cicéron a été le premier à opposer la *religio* à la *superstitio*, désignant par ce terme une « religion étrangère ». En d'autres termes, la *superstitio* englobait les « cultes étrangers » qui, selon les membres de l'aristocratie, pullulaient à Rome et menaçaient l'ordre établi par la *pax deorum*<sup>106</sup>.

Tacite qualifie les croyances chrétiennes de *superstitio* pernicieuse (*exitiabilis*), comparant ainsi le christianisme à un « mal », à une « maladie grave » et difficilement traitable<sup>107</sup>. Pour sa part, Suétone parle d'une *superstitio* nouvelle et dangereuse, et Pline d'une *superstitio* déraisonnable<sup>108</sup>. Située à l'extérieur de ce qui était considéré comme la « norme » romaine, soit la *religio* – qui représentait pour les Romains le culte des dieux et les diverses pratiques cultuelles, mais le concept englobait aussi le respect de l'ancien, du vénérable, des lois, des mœurs et des traditions ancestrales –, la *superstitio*

<sup>105</sup> É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tome 2. *Pouvoir, droit et religion* (Le sens commun), Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 278-279.

<sup>106</sup> Sur ces termes, voir M SACHOT, « Comment le christianisme est-il devenu religio ? », *Revue des sciences religieuses*, 59 (1985), p. 95-118 ; M. SACHOT, « *Religio/superstitio*. Historique d'une subversion et d'un retournement », *Revue d'histoire des religions*, 208, 4 (1991), p. 355-394 ; M. SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*. Paris, Odile Jacob, 1998, p. 171-194 ; É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tome 2. *Pouvoir, droit et religion* (Le sens commun), Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 225-279 ; D. GRODZYNSKI, « *Superstitio* », *Revue des études anciennes*, 46 (1974), p. 36-60.

<sup>107</sup> Tac., *An.*, 15, 44.

<sup>108</sup> Suet., *Ner.*, 16 ; Plin., *Ep.*, X, 96, 9.

en vint donc, au début du II<sup>e</sup> siècle, à désigner péjorativement les « cultes étrangers », donc les « pratiques religieuses » et les « cultes » de l'Autre.

Il ne faudrait cependant pas surestimer cette séparation, car, d'une part, les limites entre elles n'étaient pas étanches et, d'autre part, l'Altérité, conséquence logique des conquêtes, faisait désormais partie de l'identité romaine. Cette division entre « pratiques cultuelles » de Soi et « pratiques cultuelles » de l'Autre semble avoir été surtout le fait de l'élite romaine du début du II<sup>e</sup> siècle qui s'inquiète de l'omniprésence des « cultes étrangers » au sein de l'Empire dont le prosélytisme menaçait, à leur avis, l'intégrité, voire la pérennité de la « religion romaine », c'est-à-dire le « culte public », et, pour J. Scheid, « est public ce qui renvoie au peuple, *publicus* étant équivalent au génitif de *populi*, “du peuple, appartenant au peuple, concernant le peuple”. [...] Ce qu'on appelle “le Peuple” en latin, c'est la communauté politique<sup>109</sup>. »

Un changement, voire une césure sémantique, semble donc être apparue à cette époque : « désormais, un culte étranger ne sera plus — ou il ne sera que rarement, — désigné par le mot *religio*<sup>110</sup> », comme c'était encore le cas à l'époque de Tite-Live. L'opposition « *religio* »/ « *superstitio* » fixait, pour cette élite romaine, une des limites de leur groupe d'appartenance. Pour les intellectuels de l'époque, qui avaient un commun mépris pour la *superstitio*, celle-ci devint alors synonyme de « peste de l'âme, de folie, de passion, de maladie mentale et d'erreur<sup>111</sup> », mais également de « crainte vaine » et à des « pratiques excessives ». Pour Pline le Jeune, la *superstitio* était considérée comme un élément indésirable, car « [son] origine exotique, [son] caractère insolite, vulgaire ou excessif suffit à marquer d'infamie<sup>112</sup>. » En définissant le christianisme comme une *superstitio*, les auteurs latins semblent avoir appliqué aux chrétiens tous les stéréotypes qui recouvraient cette notion. Ainsi, ils n'ont fait que reporter sur les chrétiens un terme qui avait d'abord été employé par certains Romains pour qualifier les Judéens considérés comme un corps étranger au sein de l'Empire pratiquant une religion contraire à la norme établie<sup>113</sup>.

---

<sup>109</sup> J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome* (Les Livres du Nouveau Monde), Paris, Seuil, 2013, p. 76.

<sup>110</sup> D. GRODZYNSKI, « *Superstitio* », *Revue des études anciennes*, 46 (1974), p. 47.

<sup>111</sup> D. GRODZYNSKI, « *Superstitio* », *Revue des études anciennes*, 46 (1974), p. 40.

<sup>112</sup> J. BEAUJEU, « La religion de Pline le Jeune et de Tacite : la crise religieuse à la fin du I<sup>er</sup> siècle », *Information littéraire*, 8 (1956), p. 150.

<sup>113</sup> D. GRODZYNSKI, « *Superstitio* », *Revue des études anciennes*, 46 (1974), p. 44-45.



Cependant, dans une étude récente, S. Margel, considère plutôt que la *religio* s'opposait plutôt à la *superstitio* du point de vue des pratiques, c'est-à-dire du point de vue de la forme plutôt que du contenu, la première renvoyant aux pratiques publiques, la seconde aux pratiques privées<sup>114</sup> :

Ces pratiques privées, ces superstitions donc, qu'il s'agisse de magie, d'astrologie, de divination, d'*initia*, d'"initiations et de mystères", ou d'autres "croyances personnelles", dès lors qu'elles ne débordent pas cette sphère privée, sont *tolérées* et admises par les autorités politiques, donc par la religion civile ou la société. [...] Mais lorsque ces pratiques investissent et s'immiscent dans la sphère publique, la *superstitio* risque de devenir une *coniuratio*, un complot politique, donc un danger ou une menace pour l'ordre public, un danger qui menace non seulement l'autorité des institutions publiques, mais surtout la séparation entre le public et le privé, le collectif et l'individuel, le commun et le personnel, etc<sup>115</sup>.

C'est donc l'aspect séditieux d'un mouvement ou d'une association dont les « pratiques cultuelles privées » menaçaient la cohésion sociale et le « culte public » qui serait alors condamné par les autorités romaines et non la « religion étrangère » en tant que telle. J. Scheid qui précise que « même une catégorie aussi bien partagée que la *superstitio*, un terme qui devient courant au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. n'est pas une catégorie religieuse en ce sens où elle aurait été officiellement appliquée par les prêtres à telle ou telle exagération dans la pratique, et notamment aux cultes étrangers et barbares qui étaient censés se conduire de cette manière. C'était un jugement de valeur sur certains comportements dans le culte ancestral aussi bien que dans des cultes nouveaux ou barbares. Et ce jugement n'était pas seulement le fait des magistrats et des prêtres<sup>116</sup>. » Ainsi, c'est lorsque la *superstitio* investissait le culte public, la *religio*, qu'elle représentait « une menace de conjuration, donc un danger pour la Cité, la *Civitas Romana*<sup>117</sup>. » S. Margel poursuit en précisant que :

Pour les Romains, l'opposition radicale entre religion et superstition dépend directement de l'institution civique de la religion. L'institution collective permet à la religion d'un côté, de maintenir l'unité de la société et, de l'autre, d'y fonder sa

---

<sup>114</sup> S. MARGEL, « *Religio-superstitio* : la crise des institutions, de Cicéron à Augustin », *Revue de théologie et de philosophie*, 138 (2006), p. 195-196. Nous remercions notre collègue Jeffery Aubin de nous avoir permis de consulter ses premiers résultats de thèse qui apporteront indéniablement de nouveaux éclairages sur la question.

<sup>115</sup> S. MARGEL, « *Religio-superstitio* : la crise des institutions, de Cicéron à Augustin », *Revue de théologie et de philosophie*, 138 (2006), p. 195.

<sup>116</sup> J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome* (Les Livres du Nouveau Monde), Paris, Seuil, 2013, p. 83. Voir également ses remarques p. 82-112

<sup>117</sup> S. MARGEL, « *Religio-superstitio* : la crise des institutions, de Cicéron à Augustin », *Revue de théologie et de philosophie*, 138 (2006), p. 196.

légitimité. En liant intimement religion et société, c'est l'institution elle-même qui non seulement donne un sens objectif aux pratiques sociales, mais encore qui dispose subjectivement chaque citoyen au respect scrupuleux de ces pratiques<sup>118</sup>.

Cette compréhension de l'opposition *religio* / *superstitio* entre « culte public » et « culte privé » et non entre « religion romaine » et « religion étrangère » permet notamment de comprendre l'utilisation par certains auteurs romains du terme « *religio* » pour désigner certains cultes étrangers à Rome, particulièrement pour désigner le « culte judéen », renvoyant ainsi au « culte officiel » d'un *ethnos* reconnu par les autorités romaines, ce dont ne pouvait se prévaloir les chrétiens, qui ne formaient pas une *natio* ou un *ethnos* reconnu par les autorités romaines, mais plutôt, nous le verrons, une association religieuse particulière<sup>119</sup>. Par conséquent, selon cette thèse, c'est dans l'opposition entre « culte public, officiel et reconnu » et « culte privé, non officiel et non reconnu » que se situe la distinction entre *religio* et *superstitio*.

Quoi qu'il en soit de cette discussion, qui mériterait d'être approfondie, il n'en demeure pas moins que les Romains ont catégorisé les chrétiens dans la catégorie « *superstitio* », c'est-à-dire dans une catégorie qui s'oppose à celle de « *religio* » reconnue par les autorités romaines. Les chrétiens, en tant qu'association religieuse, représentaient donc une *superstitio* – un « corps étranger » et non « reconnu », car n'appartenant à aucune *natio* ou à aucun *ethnos*, s'opposant au « corps reconnu » par les autorités romaines, c'est-à-dire le « corps civique », qu'ils soient d'origine étrangère ou romaine –, et, par conséquent, ils apparaissent pour les Romains comme une menace potentielle à la cohésion sociale et à l'ordre public.

Pire encore, bien plus qu'une *superstitio*, le christianisme a été considéré par les Romains comme une *nova superstitio*<sup>120</sup>. Pour eux, la nouveauté était perçue et considérée comme contraire au fondement même de toute *religio*, c'est-à-dire la tradition, qui permettait de prouver sa véracité, car elle s'inscrivait de longue date dans les pratiques d'un *ethnos* ou d'une *natio*, comme c'était le cas pour les Romains ou les Judéens. En effet, « l'homme romain est un homme de tradition, qui avait une aversion

---

<sup>118</sup> S. MARGEL, « *Religio-superstitio* : la crise des institutions, de Cicéron à Augustin », *Revue de théologie et de philosophie*, 138 (2006), p. 203.

<sup>119</sup> Par exemple, Tacite, *Hist.*, V, 5.

<sup>120</sup> Suet., *Ner.*, 16.

viscérale contre tout ce qui est nouveau<sup>121</sup>. » Ainsi, « s'il y a un principe dont les Romains aient été pénétrés, c'est assurément celui-ci : toute institution, quelle qu'elle soit, qui se rattache à un passé lointain a droit au respect<sup>122</sup>. » Nouveauté était également synonyme de suspect d'où l'aspect de dangerosité mentionné par Suétone. Du point de vue des normes romaines, le christianisme était alors doublement condamnable, non seulement en tant que *superstitio*, mais également pour sa nouveauté, car alors que « les [Judéens] étaient un peuple qui suivait la religion de leurs pères [...] les chrétiens l'avaient fuie<sup>123</sup>. » Ainsi, en plus de refuser le *mos maiorum*, les traditions ancestrales et la participation au « corps civique », les chrétiens ont, pour les Romains, rejeté la tradition judéenne qui l'a vu naître. La perception première du christianisme a donc également reposé sur la lutte entre « tradition » et « innovation » expliquant les efforts des premiers auteurs chrétiens pour ancrer le christianisme dans la tradition judéenne, mais également dans la tradition philosophique.

Dans une certaine mesure, c'est dans cette perspective que l'auteur de *Luc-Actes* a rédigé son diptyque. En effet, selon la conception lucanienne, si les différents conflits ont provoqué un éloignement avec les Judéens et ont conduit ultérieurement à une dissociation, cet éloignement n'était pas, pour l'auteur de *Luc-Actes*, l'œuvre, ni la volonté des chrétiens, mais plutôt la conséquence, comme l'a proclamé Paul dans son discours final, de l'aveuglement et du durcissement du cœur des Judéens. Dans les *Actes des apôtres*, l'opposition influence fortement le déroulement de l'intrigue : c'est en raison de l'opposition judéenne qui conduit au martyr d'Étienne que les Sept se sont dispersés et qu'ils ont amorcé la prédication à l'extérieure de la Judée, tout comme ce sont les conflits avec les synagogues qui ont entraîné Paul à poursuivre en d'autres lieux son activité missionnaire. Toutefois, malgré ces nombreux conflits, l'auteur de *Luc-Actes* « ne veut pas prêcher aux chrétiens la coupure avec Israël, mais montrer que cette coupure est une décision des Juifs et non des chrétiens<sup>124</sup>. » Par une (ré)appropriation de l'histoire du salut, l'auteur de *Luc-Actes* a tenté d'assurer aux chrétiens la continuité

<sup>121</sup> A. HAMMAN, « Chrétiens et christianisme vus et jugés par Suétone, Tacite et Pline le Jeune » dans *Forma Futuri. Studi in onore del cardinal Michele Pellegrino*, Torio, Bottege d'Erasmus, 1975, p. 94.

<sup>122</sup> P. DE LABRIOLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*. 7<sup>e</sup> éd., Paris, L'artisan du livre, 1942, p. 44

<sup>123</sup> R.L. FOX, *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée* (Amphi 7. Histoire), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, c1997, p. 44-445.

<sup>124</sup> D. MARGUERAT, « Nuntii personarum et rerum : Juifs et chrétiens selon Luc-Actes. Surmonter le conflit des lectures », *Biblica*, 75 (1994), p. 144.

nécessaire à la cohérence de leur conscience identitaire et faire reposer sur l'Autre l'enjeu de leur dissociation.

Plusieurs Romains ont indéniablement perçu et représenté les chrétiens de manière péjorative et n'ont pas hésité à associer ce nom à ces *flagitia* dont parle Pline le Jeune ou de le rendre coupable d'*odium humani generis*, de « haine du genre humain », mentionnée par Tacite<sup>125</sup>. Cette perception et cette représentation des chrétiens par les Romains ont contribué à les placer au ban de la société et à générer envers eux méfiance et hostilité, comme envers toute association susceptible de troubler l'ordre public et de menacer la cohésion sociale. Telle a donc été l'image que les chrétiens ont vue d'eux-mêmes dans le miroir de l'Altérité et par rapport à laquelle ils ont dû défendre leur conscience identitaire. Cependant, pour que puisse exister une telle représentation de la part de l'Altérité, celle-ci dut, en premier lieu, prendre conscience de l'existence même des chrétiens, une prise de conscience qui passe en premier lieu par la désignation de cette nouvelle réalité groupale sur laquelle nous désirons revenir.

### C. L'identification du mouvement des disciples de Jésus : l'enjeu des dénominations

Puisque, comme nous l'avons mentionné, l'identification procède « *by naming* » et que « ce qui existe, existe d'avoir été nommé<sup>126</sup> », nous avons vu que la prise de conscience par l'Altérité implique l'attribution d'une dénomination pour désigner une nouvelle réalité groupale. Ainsi, « l'émergence d'un néologisme est là pour traduire une nouvelle manière d'identifier les éléments de l'environnement [...]. L'apparition d'un nouveau terme témoigne, en effet, d'une nouvelle manière de se représenter les êtres ou les objets, et leur importance relative<sup>127</sup>. » Attribuer une dénomination à quelqu'un ou à une collectivité, même si c'est de la part de l'Autre, d'un adversaire ou non, reconnaît au groupe concerné le fait d'exister en tant que réalité collective. L'octroi d'un nom particulier aux membres de la communauté des disciples de Jésus a ainsi contribué à les distinguer au sein de l'*ethnos* judéen, ce qui a favorisé progressivement leur autonomisation en tant que mouvement particulier et identifiable.

---

<sup>125</sup> Plin., *Ep.*, X,96,1 ; Tac., *An.*,15,44.

<sup>126</sup> P. MANNONI, *Les représentations sociales* (Que sais-je ?, 3329), 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 59.

<sup>127</sup> P. MANNONI, *Les représentations sociales* (Que sais-je ?, 3329), 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 59.

Cette dénomination semble avoir fait l'objet d'une réappropriation de la part des chrétiens pour finalement être utilisée par eux comme une auto-désignation, mais les témoignages manquent pour dater avec certitude, du moins avant le II<sup>e</sup> siècle, le moment de cette réappropriation. Rappelons que, dans les *Actes des apôtres* datée des années 80-90, seul Agrippa a utilisé cette dénomination pour parler de chrétiens<sup>128</sup> et que, dans la *Première Épître de Pierre* dont la composition est également datée des années 80-90, la dénomination « chrétien » apparaît clairement lié contexte de souffrance dans lequel évolue les membres des communautés auxquelles s'adresse l'auteur, mais pas nécessairement comme une auto-désignation<sup>129</sup>. Par conséquent, nous n'avons aucun témoignage qui témoigne clairement de l'utilisation de la dénomination « chrétien » comme auto-désignation par les membres de la communauté des disciples de Jésus.

Rappelons également que les *Actes des apôtres* mentionnent que c'est dans les années 40, à Antioche, que pour la première fois « les disciples ont reçu le titre de chrétiens. » La création de ce néologisme à Antioche illustre sans nul doute le fait que, dans ce centre culturel où vivait une importante communauté judéenne au sein d'une population majoritairement de langue et de culture grecques, les chrétiens apparaissaient suffisamment nombreux et différents, voire perturbateurs dans l'environnement pour nécessiter le recours à une dénomination distincte. Du moins, leur mouvement semble clairement, si l'on accepte le témoignage de l'auteur de *Luc-Actes*, identifié en tant que tel par une désignation particulière qui permet de ne pas le confondre avec les autres mouvements judéens présents alors à Antioche.

Soulignons que l'attribution de ce nom implique une certaine différenciation propre à cette aire géographique où le « judaïsme » et les communautés judéennes sont profondément ancrés et où se sont amorcées les premières relations intergroupales entre chrétiens et Gentils. Si les chrétiens représentaient un nouveau courant de pensée, une nouvelle vision du monde, un mouvement particulier exigeant le recours à une dénomination distincte, il serait toutefois surprenant que ceux-ci aient été perçus, dès cette époque, par les Romains comme un groupe externe à l'*ethnos* judéen, mais plutôt

---

<sup>128</sup> *Ac* 26,28.

<sup>129</sup> *1 P* 4,16.

comme l'une de ses variantes internes, un mouvement qui suscitait la controverse parmi les Judéens.

En effet, nous avons vu que lorsque Claude a chassé les Judéens de Rome, l'autorité romaine n'avait fait aucune distinction entre ces derniers et les chrétiens. Indistinctement, les deux groupes ont été soumis au même édit impérial. Dans les années 51-52, Gallion, alors proconsul d'Achaïe, a refusé d'entamer des poursuites contre Paul, car il considérait que le débat qui opposait Paul aux Judéens de Corinthe était interne au « judaïsme », qu'il concernait leur tradition et que, par conséquent, il ne relevait pas de son autorité<sup>130</sup>. Ces événements confirment que, jusque dans les années 50, les chrétiens ne constituaient pour l'autorité romaine qu'une variante au sein des divers courants de l'*ethnos* judéen. Un autre épisode des *Actes des apôtres* présente une perception similaire à celle de l'autorité romaine. Lors de leur passage à Philippes, Paul et Silas se sont opposés aux maîtres d'une servante qu'il avait délivrée d'un esprit de divination. Traînés devant les magistrats, les propriétaires de l'esclave les ont présentés comme « des Judéens [qui] annoncent des coutumes qu'il ne nous est pas permis d'accueillir, non plus de pratiquer, à nous, des Romains » (*Ac* 16,20-21). Indéniablement, ces Romains percevaient Paul et Silas comme des Judéens et non spécifiquement comme des chrétiens. À cette époque, on peut donc considérer que la distinction entre ces deux groupes ne semble pas être encore établie. De plus, en considérant la possibilité que l'auteur de *Luc-Actes* ait rétroprojeté dans le passé une dénomination en usage à son époque, il est impossible de confirmer avec certitude le moment où la dénomination « chrétiens » est véritablement apparue.

Cependant, les sources romaines apportent un éclairage important sur l'utilisation de la dénomination « chrétiens », car c'est en tant que chrétiens que Néron les a portés au supplice lors de l'incendie de Rome en 64. Ainsi, entre le règne de Claude (41-54) et celui de Néron (54-68), le nom « chrétien » a dû avoir été employé de manière suffisamment courante pour être utilisé comme dénomination particulière pour désigner les membres d'un groupe qui apparaissait distinct, du moins suffisamment distinct au sein des Judéens, voire des Judéens eux-mêmes. Chose certaine, après l'événement de 64, cette dénomination semble s'être répandue, ce que confirment minimalement les

---

<sup>130</sup> *Ac* 18,12-17; M. QUESNEL, *Paul et les commencements du christianisme*. Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 24-25.

témoignages, rédigés dans les années 80-90, des *Actes des apôtres* et de la *Première Épître de Pierre* qui la connaissent.

En ce qui concerne les sources judéennes, seul le *Testimonium Flavianum* mentionne clairement la dénomination « chrétiens ». Toutefois, le *Testimonium Flavianum*, qui n'est pas sans lien avec un passage sur Jacques le « frère de Jésus, appelé le Christ » (*A.J.*, 20,200), soulève de nombreux problèmes critiques et d'authenticité qui ont fait couler beaucoup d'encre, opposant les tenants de l'authenticité partielle ou totale aux tenants de l'interpolation chrétienne partielle ou complète. Dans ce passage des *Antiquités judéennes*, Flavius Josèphe mentionne que :

Et quand Pilate, sur la dénonciation des premiers parmi nous (c'est-à-dire les autorités judéennes) le condamna à la croix, ceux qui l'avaient aimé précédemment ne cessèrent pas. [Car il leur apparut le troisième jour, vivant à nouveau ; les prophètes divins avaient dit ces choses et dix mille autres merveilles à son sujet.] Jusqu'à maintenant encore, le groupe (*τὸ φῶλον*) des chrétiens (*τῶν Χριστιανῶν*) [ainsi nommés d'après lui] n'a pas disparu<sup>131</sup>.

Selon S. Mason, si Flavius Josèphe a fait mention de Jésus et des chrétiens, il ne l'a probablement pas fait dans les termes qui se trouvent actuellement dans le texte dont nous disposons<sup>132</sup>. De plus, comme le souligne avec justesse P. Geoltrain, le *Testimonium flavianum* ne nous apprend rien de nouveau sur Jésus et les premières communautés chrétiennes, la controverse concernant plus spécifiquement celle de savoir si un historien judéen de la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère pouvait parler de Jésus et des chrétiens dans les termes où il le fait<sup>133</sup>. Dans le plus récent ouvrage sur la question, S. Bardet en arrive néanmoins à la conclusion d'une authenticité probable, au moins pour l'essentiel, du *Testimonium Flavianum* qui, replacé dans son contexte de rédaction,

---

<sup>131</sup> Flavius Josèphe, *A.J.*, 18,63-64 cité par S.C. MIMOUNI, « Jésus de Nazareth : de la tradition à l'histoire ou de la tradition à la réalité » dans P. MARAVAL – S.C. MIMOUNI, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Cléo. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 75. Nous avons conservé entre crochets les éléments considérés comme étant extaprolés et ajouté en grec les termes importants.

<sup>132</sup> S. MASON, *Josephus and The New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1992, p. 163-172.

<sup>133</sup> P. GEOLTRAIN, « Postface. Rendre à Josèphe ce qui est à Josèphe », dans S. BARDET, *Le Testimonium Flavianum. Examen historique, considérations historiographiques* (Josèphe et son temps, V), postface de P. GEOLTRAIN, Paris, Cerfs, 2002, p. 273.

correspondrait alors à un témoignage d'un historien judéen sur un autre groupe de Judéens (les *Χριστιανοί*)<sup>134</sup>.

Toutefois, le débat entourant le *Testimonium Flavianum* ne permet pas de conclure hors de tout doute à l'(in)authenticité du texte. Sans prendre position sur la question, nous pourrions considérer que, s'il s'avérait authentique, le *Testimonium Flavianum*, même sans les interpolations présumées, constituerait alors une preuve supplémentaire pour un usage courant de la dénomination « chrétien » à l'époque de la rédaction des *Antiquités judéennes*, soit à la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère. Cependant, il est impossible de conclure sur la base de ce témoignage que la dénomination est rapidement apparue comme le prétend l'auteur de *Luc-Actes*, mais seulement quelle existait à l'époque de rédaction des *Antiquités judéennes*. Avec le *Testimonium Flavianum*, nous serions donc en présence d'un troisième témoignage, auquel s'ajoute celui de Tacite de quelques années postérieures, permettant de confirmer l'usage entre les années 80 et 93/94 de la dénomination « chrétiens » comme désignation, mais pas nécessairement comme auto-désignation. En acceptant l'hypothèse de l'authenticité de ce témoignage, Flavius Josèphe apporte une autre information à ne pas négliger pour considérer que les chrétiens ont rapidement été perçus comme formant un groupe distinct dans le paysage judéen, mais pas nécessairement « séparé » du « judaïsme », car ils les présentent comme une réalité propre au « judaïsme » de son temps. Ainsi, Flavius Josèphe présente les chrétiens comme un *φῶλον*, un terme qui revêt plusieurs sens (race, tribu, groupe, genre, espèce, peuple, foule), mais qui renvoient tous à une dimension collective ou groupale. Cependant, il n'utilise pas, comme il le fait pour les autres mouvements judéens du terme « *αἵρεσις* », ce qui laisse penser qu'il ne considérerait pas les *Χριστιανοί* comme un groupe suffisamment important au sein de l'*ethnos* judéen pour constituer une *αἵρεσις* au même titre que les autres. D'ailleurs, le témoignage de Flavius Josèphe est somme toute limité à quelques lignes, ce qui confirme que les *Χριστιανοί* ne constituaient pas pour lui un mouvement d'intérêt.

---

<sup>134</sup> S. BARDET, *Le Testimonium Flavianum. Examen historique, considérations historiographiques* (Josèphe et son temps, V), postface de P. GEOLTRAIN, Paris, Cerfs, 2002, 280 p. Voir également H. ST-JOHN THACKERAY, « Joseph et le christianisme » dans *Flavius Josèphe : l'homme et l'historien* (Josèphe et son temps), adapté de l'anglais par É. NODET avec un appendice sur la version slavone de la *Guerre*, préf. de J. TAYLOR, Paris, Cerf, 2000, p. 81-99.



Ces éléments permettent de considérer qu'il a fallu peu de temps pour que la dénomination « chrétien » en vienne à être couramment utilisée pour désigner les membres d'un groupe particulier, mais pas nécessairement à être réapproprié par les membres de ce groupe pour s'auto-désigner, du moins au I<sup>er</sup> siècle. À l'époque de Plin le Jeune, la dénomination « chrétien » semble désormais courante et connue des autorités romaines pour qualifier les adeptes du « christianisme », donc comme un mouvement distinct des Judéens, malgré les liens possibles qui continuaient d'exister entre les chrétiens et le « judaïsme sacerdotal et synagogal ».

Dans la Judée du I<sup>er</sup> siècle, les chrétiens ne semblaient donc pas représenter un groupe externe au « judaïsme ». En effet, au cours du procès de Paul à Césarée, celui-ci a été désigné par Tertullus comme « le chef de file de la secte des Nazôréens<sup>135</sup> ». Le terme de « Ναζωραῖος » est utilisé à deux reprises dans le *Nouveau Testament* pour qualifier Jésus, en référence à Nazareth, ville où il a été élevé<sup>136</sup>. Or, ce n'est que dans l'épisode de la *Passion de Paul* mentionnée par les *Actes des apôtres* que le terme a désigné une autre personne que Jésus. Toutefois, cette dénomination n'a pas été employée par les Judéens pour qualifier directement Paul, mais plutôt pour désigner l'ensemble du groupe dont il était le dirigeant supposé. « Nazaréen » / « Nazôréen », traduction grecque du terme hébraïque « *Notzrîm* » ou du terme araméen « *Notzrîn* », a été l'une des plus anciennes dénominations utilisées par les Judéens pour désigner les disciples de Jésus. Cette dénomination a probablement reçu ultérieure une réinterprétation symbolique par les disciples afin de le recouvrir d'une connotation messianique<sup>137</sup>.

L'utilisation de cette dénomination, malgré les problèmes complexes qu'elle pose, semble également indiquer que pour les Judéens, notamment pour les dirigeants de Jérusalem, les disciples de Jésus constituaient bel et bien un mouvement distinct des autres tendances judéennes de la période du Second Temple dont les membres se réclamaient du Nazaréen (Jésus). En appliquant indirectement ce terme à Paul et au

---

<sup>135</sup> « πρωστάτην τε τῆς τῶν Ναζαραιῶν αἰρέσεως » (Ac 24,5).

<sup>136</sup> Mt 2,23 ; Ac 6,14.

<sup>137</sup> F. BLANCHETIERE, « Comment le même est-il devenu l'autre ? ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés ? », *Revue des Sciences religieuses*, 71, 1 (1997), p. 12 ; F. BLANCHETIERE, « Reconstruire les origines chrétiennes : le courant " nazaréen " », *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem*, 18 (2007), [en ligne], mis en ligne le 7 janvier 2008. URL : <http://bcfrf.revues.org/document229.html>, page consultée le 16 mars 2012.

groupe auquel il appartenait, les Judéens le situaient ainsi sur le même plan que les autres disciples de Jésus, ne comprenant pas encore que sa vision de ce qui allait devenir le « christianisme » le distinguait déjà des autres courants « judéo-chrétiens ». Pour les autorités judéennes de Jérusalem, les Nazaréens formaient un seul et unique groupe homogène – un phénomène courant dans les relations intergroupales où l'Altérité a tendance à percevoir « les autres groupes comme plus homogènes que leur propre groupe<sup>138</sup> » –, alors que, nous l'avons souligné, la réalité historique montre plutôt une composition plurielle.

Ce fait est confirmé par l'utilisation du terme « *αἵρεσις* » utilisé par Tertullus pour désigner le mouvement chrétien et sur lequel il convient de revenir. Ce terme, dont nous avons déjà parlé, apparaît à plusieurs reprises dans les *Actes des apôtres* : par deux fois, il a été utilisé par des Judéens pour nommer le mouvement chrétien auquel on associait Paul, une autre fois par ce dernier pour désigner le mouvement pharisien auquel il a déclaré appartenir avant sa conversion, de même qu'à deux reprises par l'auteur pour parler du groupe des sadducéens et des pharisiens<sup>139</sup>. Or, le terme n'est pas inusité puisqu'on, rappelons-le, il se retrouve également chez Flavius Josèphe pour désigner les différents courants judéens de la période du Second Temple, mais pas, nous l'avons vu, pour désigner les chrétiens<sup>140</sup>. N'oublions cependant pas que Flavius Josèphe s'adresse à des non-Judéens et qu'il reprend ainsi les catégories que comprennent ses lecteurs de langue et de culture grecques pour présenter les Judéens. Il en va de même pour l'auteur de *Luc-Actes* qui emploie un terme bien connu dans la langue et la culture grecques. En définissant le mouvement chrétien comme une *αἵρεσις*, ni les Judéens de Jérusalem, ni ceux de Rome ne le percevaient comme un groupe externe à l'*ethnos* judéen, du moins si on accepte la présentation qu'en fait l'auteur de *Luc-Actes*. Ainsi, à l'époque de Paul, le groupe des chrétiens était encore considéré par les Judéens et par les Romains comme un des multiples mouvements qui composent la diversité judéenne.

---

<sup>138</sup> S. WORCHEL, « Les cycles des groupes et l'évolution de l'identité » dans J.-C. Deschamps *et al.* (dir.), *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes* (Vie sociale), Saint-Martin-d'Hères, Presses Universitaires de Grenoble, 1999, p. 78.

<sup>139</sup> *Ac* 5,17 ; 15,5 ; 24,4.14 ; 26,5 ; 28,22. Dans les *Épîtres* pauliniennes et la seconde *Épître* de Pierre, le terme semble déjà prendre une connotation beaucoup plus péjorative, car il est associé aux animosités, aux disputes et aux divisions (1 *Co* 11,19 ; *Ga* 5,20 ; 2 *P* 2,1).

<sup>140</sup> Jos., *A.J.*, 13, 171.288.293 ; 15,6 ; 20.199 ; *B.J.*, 2,122,137,142 ; 2,162 ; 2,164.

Par contre, dans la plaidoirie qu'il a adressée au gouverneur Félix, nous avons souligné que Paul a préféré user d'un autre terme pour qualifier le mouvement chrétien auquel il appartenait : « Je reconnais ceci cependant devant toi : c'est selon la Voie (τὴν ὁδὸν) appelée par eux une secte (αἵρεσις), que je rends un culte au Dieu de nos pères [...]»<sup>141</sup>. » Par cette affirmation, il est évident que l'auteur de *Luc-Actes* considérait que le mouvement chrétien n'était pas une « secte » parmi tant d'autres<sup>142</sup>. Cette importante nuance apportée par Paul illustre que le processus de différenciation identitaire des chrétiens, basée sur la conscience de partager une croyance commune, s'était amorcé, ce qui a engendré une distanciation progressive par rapport au « judaïsme », sans toutefois résulter en une « séparation » entre « judaïsme » et « christianisme ».

L'amorce d'un processus de « séparation », combinée à de multiples conflits qui ont opposé les Judéens et les chrétiens, attirant sur ces derniers l'attention des autorités romaines, a certainement favorisé la différenciation de la part de l'autorité romaine comme en témoigne la persécution néronienne qui n'a nullement affecté les Judéens. En accusant les chrétiens du crime d'incendie, ceux-ci devaient être reconnus comme formant une collectivité, car il s'avérait impossible, du point de vue du droit romain, d'accuser ce qui n'existait pas en tant qu'entité distincte. Pour M. Simon, la mise en accusation des chrétiens par Néron a probablement subi une forte influence de Poppée, sa maîtresse sympathisante au judaïsme, favorisant, voire accélérant, la différenciation que firent les autorités romaines entre les chrétiens et les Judéens. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, la persécution néronienne a constitué un facteur déterminant dans le processus de reconnaissance d'une spécificité groupale chrétienne<sup>143</sup>. Après cet événement, les chrétiens formaient plus clairement, du moins dans l'esprit des Romains,

---

<sup>141</sup> *Ac* 24,14.

<sup>142</sup> M. SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*. Paris, Odile Jacob, 1998, p. 123-126 ; A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles)*. Tome I. *De Justin à Irénée* (Études augustiniennes, Série Antiquité, 110), Paris, Études Augustiniennes, 1985, p. 38-39 ; M. SIMON, « Le christianisme : naissance d'une catégorie historique » dans M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 321-322 ; M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus* (Mythes et religions, 40), 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 6-10.

<sup>143</sup> M. SIMON, *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 166), 2<sup>e</sup> édition, Paris, E. De Boccard, 1964, p. 146 J. DANÉLOU, *L'Église des apôtres*, Paris, Seuil, 1970, p. 91-92.

un groupe spécifique, distinct des Judéens, bien que Tacite souligne le lien entre les chrétiens et l'*ethnos* judéen en mentionnant que ce « mal » a pris naissance en Judée<sup>144</sup>.

À l'époque de Trajan, cette question n'était plus d'actualité avec la catégorisation de Pline le Jeune qui a d'office considéré les chrétiens comme une hétéairie (*haeteria*), c'est-à-dire une « association », une « confrérie », confirmant ainsi que depuis Néron, les chrétiens étaient véritablement perçus, du moins par les Romains, comme un groupe distinct et autonome de l'*ethnos* judéen. Bien qu'ils aient été considérés comme un groupe autonome, cela ne signifie pas que, pour les chrétiens, leur conscience identitaire se voulait déjà en « rupture » avec l'« identité », voire avec la tradition judéenne. Il importe alors de saisir quels ont été, à cette époque, les enjeux de cette spécificité chrétienne.

#### D. Les enjeux de l'« identité chrétienne »

Le processus de construction d'une conscience identitaire chrétienne a incontestablement été marqué par ces relations conflictuelles de même que par cette perception et cette représentation négative forgées par l'Altérité. Ces facteurs ont indéniablement influé sur les enjeux qui ont guidé la constitution de certaines normes et valeurs caractérisant la spécificité de la conscience identitaire chrétienne.

Le premier enjeu identitaire a bien évidemment concerné la croyance en la résurrection. Cette croyance a été l'élément central de la conscience d'une identité – c'est autour de cette croyance que s'est située la première crise « identitaire » chrétienne avec les Judéens – et que c'était cette même croyance que les Gentils considéraient comme « folie », tant à l'Aréopage d'Athènes, qu'à la cour des gouverneurs de province. Rappelons que cette croyance constituait pour les chrétiens « une “ conscience fédérative ”, celle de leur fidélité à la messianité de Jésus de Nazareth<sup>145</sup> » qui définissait clairement le fondement même de l'appartenance à la communauté

---

<sup>144</sup> Tac., *An.*, 15, 44.

<sup>145</sup> S.C. MIMOUNI, « Qu'est-ce qu'un “chrétien” aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles? Identité ou conscience? », *Annali di storia dell'esegesi*, 27, 1 (2010), p. 32.

chrétienne. Bien évidemment, cette croyance particulière a engendré des pratiques culturelles distinctes dont on trouve écho dans la *Lettre* de Pline le Jeune<sup>146</sup>.

Un des enjeux identitaires directement liés à la phase de formation d'un groupe en émergence a soulevé pour les chrétiens la question suivante : à qui s'adressait leur message ou plutôt qui pouvait devenir membre de leur groupe ? Nous avons mentionné lorsque nous avons abordé la question de la conversion que l'auteur des *Actes des apôtres* a accordé une attention particulière à cette question qui a provoqué de vives tensions entre les Judéens et les chrétiens, mais également entre les diverses communautés chrétiennes. Dans sa rédaction, l'auteur de *Luc-Actes* utilise de manière récurrente du procédé de répétition pour renforcer les éléments centraux de son récit. La répétition de la conversion de Paul (*Ac* 9,1-30 ; 22,1-22 ; 26,2-23), du discours de Pierre sur la frontière entre le pur et l'impur (*Ac* 10,28 ; 15,8-9) et des prescriptions noachiques imposées aux Gentils (*Ac* 15,19-21, 28-29 ; 21.25) constituaient autant de points de focalisation sur lesquels l'auteur a tenté d'attirer l'attention du lecteur. Cette insistance laisse présager que ces éléments constituaient d'importants enjeux qui étaient toujours d'actualité à l'époque de rédaction, période où le dialogue avec les Judéens n'était pas encore rompu, mais durant laquelle les relations entre les communautés judéennes et chrétiennes étaient tendues et la figure de Paul contestée<sup>147</sup>.

Pour l'auteur de *Luc-Actes*, le groupe chrétien se devait accessible à tous, car le message chrétien se voulait « universel » comme l'avait déclaré lui-même le Ressuscité aux apôtres avant son ascension : « que soit proclamée en [mon] nom la conversion spirituelle pour la rémission des fautes à toutes les Nations, à commencer par Jérusalem<sup>148</sup>. » Judéens ou Gentils, tous devaient avoir la même possibilité de devenir membres du groupe chrétien, ce qui implique que le mouvement chrétien était appelé à transcender les statuts particuliers, créant ainsi une nouvelle zone inédite de définition des appartenances identitaires. Tous ceux qui possédaient la foi se trouvaient désormais réunis pour ne former qu'un seul et même peuple de Dieu, rejoignant ainsi la conception

---

<sup>146</sup> Les chrétiens avaient l'habitude de « se réunir à jour fixe avant le lever du soleil, de chanter entre eux alternativement un hymne au Christ comme à un dieu et de se réunir encore pour prendre leur nourriture » (Plin., *Ep.*, X,96,7).

<sup>147</sup> É. TROCMÉ, *Le livre des Actes et l'histoire* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 45) Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 54 ; D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 198-216.

<sup>148</sup> *Lc* 24,47.

paulinienne selon laquelle « il n'y a ni Juif, ni Grec; il n'y a ni esclave, ni homme libre; il n'y a ni homme, ni femme; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus<sup>149</sup>. » Cette idée de former une communauté unie par la foi en Christ se trouve exprimée clairement par Justin de Néapolis :

Tous ceux qui croient en lui [le Christ] n'ont qu'une âme, ne forment qu'une même synagogue, une même assemblée ; et cette assemblée, qui s'est établie en son nom, qui a pris son nom même, car nous sommes tous appelés chrétiens, nous est présentée sous le nom de fille par l'Écriture, ainsi que les paroles que nous venons de citer vous l'apprennent en même temps qu'elles invitent à laisser dans l'oubli les anciennes pratiques de nos pères<sup>150</sup>.

C'est la foi qui rendait possible l'entrée d'un membre dans le groupe chrétien et non plus l'origine ethnique comme c'était le cas pour les Judéens. Cela se constate dans la diversité des communautés chrétiennes présentées dans la *Première Épître de Pierre* et dans les *Lettres* de Pline le Jeune et de Trajan.

Le dernier enjeu identitaire que nous soulignerons concerne directement la relation entre les chrétiens et l'Empire romain. Nous avons mentionné qu'au cours des deux premiers siècles, les chrétiens ont été aux prises à plusieurs occasions avec les autorités romaines. Dans le diptyque lucanien, le « christianisme » n'est pas présenté comme opposé à l'Empire romain ou à ses représentants. Que ce soit Jésus ou Paul, ni l'un, ni l'autre n'a été reconnu coupable d'un crime contre l'Empire ou d'actions contrevenant aux lois romaines, car pour chacun d'eux, les autorités romaines ont proclamé à trois reprises leur innocence<sup>151</sup>. L'auteur de *Luc-Actes* dépeint ainsi les hérauts chrétiens de cette période comme des individus respectueux de l'autorité en place, acceptant leur arrestation, leur emprisonnement et leur procès, ce qui rejoint les propos tenus par Paul dans l'*Épître aux Romains* : « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu. C'est pourquoi celui qui s'oppose à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi, et ceux qui résistent attireront une condamnation sur eux-mêmes » (*Rm* 13,1-2). Or, par la suite, ce respect de l'Empire,

---

<sup>149</sup> *Ga* 3,28.

<sup>150</sup> « Καὶ ὅτι τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν, ὡς οὐσι μὴ ψυχῇ καὶ μὴ συναγωγῇ καὶ μὴ ἐκκλησίᾳ, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ λέγει ὡς θυγατρί, τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἐξ ὀνόματος αὐτοῦ γενομένη καὶ μετασχούσῃ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ (Χριστιανοὶ γὰρ πάντες καλούμεθα), ὁμοίως φανερώς οἱ λόγοι κηρύσσουσι, διδάσκοντες ἡμᾶς καὶ τῶν παλαιῶν πατέρων ἐθνῶν ἐπιλαθέσθαι, οὕτως ἔχοντες » Justin, *Dial.* 63,5.

<sup>151</sup> *Lc* 23,4.13-16.22 ; *Ac* 23,29 ; 25,25 ; 26,31.

des autorités et des règles établies a été en quelque sorte élevé par certains chrétiens au rang de norme groupale et est devenu un thème abondamment repris. On le retrouve également exprimé dans la *Première Épître de Pierre*<sup>152</sup>, dans la *Lettre* de Pline le Jeune<sup>153</sup> et dans la littérature apologétique. Par exemple, les chrétiens ont affirmé à Pline le Jeune que leur seule erreur était de « s'engager par serment non à perpétrer quelque crime mais à ne commettre ni vol, ni brigandage, ni adultère, à ne pas manquer à la parole donnée, à ne pas nier un dépôt réclamé en justice » montrant ainsi leur irréprochabilité du point de vue de la loi. L'attitude de conformité adoptée par les chrétiens afin de respecter l'édit de Pline le Jeune semble montrer qu'ils ne remettaient pas en cause l'autorité romaine sur le monde habité et qu'ils se voulaient de bons citoyens respectueux de l'ordre établi<sup>154</sup>.

La comparaison entre le procès de Paul et celui des chrétiens de Bithynie-Pont montre clairement une évolution dans les relations conflictuelles entre les chrétiens et l'Altérité<sup>155</sup>. Alors que les premiers conflits avaient été ceux entre frères ennemis à l'intérieur du « judaïsme », permettant de souder le groupe autour de la croyance unitaire en la résurrection de Jésus, la rapide expansion du mouvement chrétien à travers l'Empire romain a ouvert sur des conflits avec la société ambiante, principalement circonscrits à des crises locales et ponctuelles. Sans qu'il faille considérer que les relations entre les Judéens et les chrétiens ont été coupées, ce sont sur les interactions vécues dans le quotidien que s'est porté l'intérêt des groupes en présence. Au-delà de ces procès, se laissent saisir les perceptions et les représentations du Soi et de l'Autre.

Très rapidement, nous l'avons souligné, les chrétiens ont été considérés, tant par les Judéens que par les Gentils, comme un « corps étranger », comme des éléments perturbateurs nouvellement apparus au sein de sociétés ou collectivités conservatrices. C'est donc en tant que groupe distinct qu'ils ont été pour la première fois l'objet de sévices de la part de l'autorité romaine. Mais les relations qui se sont établies entre les chrétiens et l'Altérité, notamment entre les chrétiens et les Gentils, ont été marquées par des perceptions et des représentations stéréotypées. Les chrétiens ont ainsi été victimes

---

<sup>152</sup> 1 P 2,13-17

<sup>153</sup> Plin., *Ep.*, X,96,7.

<sup>154</sup> Plin., *Ep.*, X,96,8.

<sup>155</sup> Sur ces procès, voir S. BELANGER, *La construction d'une conscience identitaire chrétienne du I<sup>er</sup> au II<sup>e</sup> siècle* [Mémoire de maîtrise], Faculté des lettres, Département d'histoire, Université Laval (Québec), 2011, 270 p.

des préjugés négatifs que recouvraient ces perceptions et ces représentations, ce qui a, par le fait, orienté même la nature des rencontres entre les chrétiens et l'Altérité.

Finalelement, les chrétiens ont fait reposer les fondements de leur appartenance sur une conscience identitaire permettant par le fait même de transcender les statuts et les identités particuliers, constituant alors une identité collective nouvelle, ce qui a probablement contribué à donner aux communautés chrétiennes un certain caractère insaisissable, ce qui est rapidement apparu comme une menace pour les autorités romaines, voire pour les populations locales. En effet, les chrétiens sont présents dans toutes les grandes cités de l'Orient romain et apparaissent, du moins dans la vie quotidienne, difficilement distinguables des autres comme le souligne l'épître *À Diognète* :

Car les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier [...] Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle<sup>156</sup>.

Malgré la nature apologétique de cet écrit, il semble vraisemblable de dire que ce qui permettait de distinguer les chrétiens se situait à d'autres niveaux, notamment au niveau des comportements et des croyances. Éléments perturbateurs et difficilement saisissables, les chrétiens ont néanmoins tenté de se représenter comme des membres respectueux de l'autorité et de l'ordre établi, mais en situation de crise, les minorités sont souvent les premières victimes des réactions populaires.

E. Conclusion. Les chrétiens et les Autres : entre perceptions, représentations et enjeux identitaires

Dans le dossier du processus de construction de l'« identité chrétienne », la perspective de l'Autre est souvent minorée, si ce n'est complètement ignoré, considérant qu'elle n'a eu que peu d'impact sur cette « identité » en émergence. Cependant, la rencontre avec l'Altérité constitue un élément déterminant, si ce n'est

---

<sup>156</sup> *À Diognète*, V, 1-5.



central, à tout processus de construction d'une identité collective, d'autant plus qu'il contribue à la catégorisation sociale de la collectivité concernée en lui assignant une place au sein de la société.

C'est dans cette perspective qu'il convient de réfléchir sur les rencontres entre les chrétiens et les autorités romaines, rencontres qui se sont généralement déroulées dans des contextes de tensions ponctuelles et locales. Ces situations de tension ont eu tôt fait d'attirer sur le mouvement chrétien l'attention des autorités romaines. Si ces dernières ont d'abord considéré que la collectivité chrétienne formait un mouvement interne à l'*ethnos* judéen, elles ont rapidement pris conscience que les chrétiens formaient une entité distincte des Judéens. Cette distinction, qui repose sur une dénomination particulière, semble apparaître sous le règne de Néron, en 64, lors de l'incendie de Rome ou dans la décennie qui précède. À l'époque de Trajan, le besoin de distinguer les chrétiens des Judéens n'apparaît plus d'actualité, les chrétiens étant indéniablement considérés par les autorités romaines comme un mouvement distinct, bien que certains auteurs, comme Tacite, reconnaissent que l'origine de ce mouvement se situe en Judée. Ainsi, entre la seconde moitié du I<sup>er</sup> siècle et le début du II<sup>e</sup> siècle, les chrétiens semblent avoir été considérés comme une collectivité distinguée reconnaissable par une désignation particulière. Il apparaît cependant que les autorités romaines ne se sont pas intéressées, du moins avant le IV<sup>e</sup> siècle lorsqu'elles interviendront dans les affaires de l'« Église », la diversité interne du « christianisme », situant toutes les enseignes chrétiennes dans la même catégorie. Il est vrai que, du point de vue de la comparaison sociale, les membres d'un groupe autre apparaissent souvent plus homogènes que les membres de son propre groupe<sup>157</sup>. Par conséquent, une fois cette catégorisation accomplie, du point de vue de l'Autre, « les membres d'un groupe sont catégorisés par leurs croyances et on perçoit ce groupe comme étant homogènes du point de vue de ses caractéristiques<sup>158</sup>. »

C'est d'ailleurs en tant que collectivité religieuse, que les chrétiens semblent avoir rapidement été catégorisée par les Romains, soit en tant que *superstitio*, une « religion

---

<sup>157</sup> J.A. PÉREZ – G. MUGNY, « Comment des groupes minoritaires provoquent des changements sociaux » dans J.-C. Deschamps et al. (dir.), *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes* (Vie sociale), Saint-Martin-d'Hères, Presses Universitaires de Grenoble, 1999, p. 86-87.

<sup>158</sup> D. BAR-TAL, « Croyances, idéologie et construction du groupe » J.-C. DESCHAMPS et al. (dir.), *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes* (Vie sociale, 15), Saint-Martin-d'Hères, Presses Universitaires de Grenoble, 1999, p. 44.

étrangère » ou « un culte privé » selon le sens qu'on lui octroie, soit en tant qu'hétairie, c'est-à-dire une « association » à caractère religieux, comme le montre bien la perception et la représentation qu'en donnent Suétone, Tacite et Pline le Jeune. Ce n'est donc pas sans raison que les premières apologies chrétiennes ont tenté de présenter la collectivité chrétienne en tant que troisième *γένος*, soit en tant que « troisième culte », avant de se présenter comme « troisième *ethnos* » afin de légitimer leur existence auprès des autorités impériales. Quoi qu'il en soit, les chrétiens sont rapidement apparus pour les autorités et pour l'élite romaine comme un « corps étranger », une collectivité dérangeante menaçant la cohésion sociale et l'ordre public.

Du point de vue interne, la reconnaissance d'une distinction entre les Judéens et les chrétiens de la part des autorités romaines ne signifie pas nécessairement l'achèvement du processus de « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme », car plusieurs mouvements chrétiens se considéraient encore, pour leur part, comme des mouvements appartenant au « judaïsme » et représentant l'« Israël véritable ». Toutefois, les chrétiens ont rapidement ressenti à leur tour le besoin de définir les contours de leurs spécificités. Le processus de construction de l'« identité chrétienne » doit donc être compris et abordé selon cette double perspective, soit, d'une part, la perception, la représentation et la définition de *Soi*, soit, d'autre part, la perception, la représentation et la définition de *Soi* par l'*Autre*.

## CHAPITRE IX

### LE ΓΕΝΟΣ CHRÉTIEN : UNE CONSTRUCTION DISCURSIVE DANS LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE ANCIENNE

Dans l'*Apologie* qu'il a adressée à l'empereur, Aristide d'Athènes fait une affirmation pour le moins surprenante : « il est en effet évident pour nous, Prince, qu'il existe trois γένη (τρία γένη) d'hommes en ce monde, à savoir les adorateurs de ceux qu'on appelle chez vous des dieux, les Judéens et les chrétiens<sup>1</sup> ». Ce qui étonne dans cette déclaration, ce n'est pas qu'Aristide distingue les chrétiens des (autres) Judéens et des Gentils, distinction, nous l'avons vu, qui est apparue assez tôt dans l'histoire du mouvement chrétien, mais plutôt le fait qu'il présente les chrétiens comme une collectivité entièrement distincte, comme un « γένος », terme sur lequel on reviendra, mais que nous pourrions, pour le moment, traduire par « ethnie », au sens moderne.

En présentant les chrétiens comme une « ethnie » particulière, Aristide a tenté de leur assigner une place à l'intérieur d'une des principales catégories sociales reconnues par ses contemporains afin de répondre à une interrogation suspicieuse à leur égard : « qui sont ces chrétiens ? » Si la question semble anodine et la réponse aisée, elle s'avère beaucoup plus complexe lorsqu'elle est abordée sous les angles complémentaires de l'auto-définition identitaire et de la catégorisation sociale, car, nous avons vu que des avenues diverses ont été adoptées par les auteurs chrétiens afin de présenter, tant à Soi qu'à l'Autre, une représentation sociale positive de leur groupe d'appartenance. En reprenant la division classique de l'humanité et en y insérant un troisième élément, un troisième γένος, du moins dans la version grecque de son *Apologie*, Aristide semble avoir accentué une catégorisation sociale, dont il a probablement pris connaissance dans des écrits ou dans des traditions chrétiennes antérieurs, ce qui a eu pour effet de situer

---

<sup>1</sup> Aristide, *Apol.*, 2,2. Sauf indication contraire, nous utiliserons la version grecque de l'*Apologie* préservée dans le *Roman de Barlaam* en nous basant sur la plus récente édition critique, soit Aristide, *Apologie*. Introduction, textes critiques, traductions et commentaires par B. POUDERON et M.-J. PIERRE avec la collaboration de B. OUTTIER et de M. GUIORGADZE, Paris, Cerf, 2003, 444 p.

les chrétiens à la fois comme distincts des autres collectivités existantes et à la jonction de deux univers contrastants.

Puisant leurs racines dans les traditions judéennes et ayant connu une rapide expansion à travers l'Empire romain, nous avons souligné que les chrétiens se sont très tôt retrouvés situés entre deux univers extrêmement différents, voire qui entraient parfois en conflit l'un avec l'autre, mais dont l'influence respective sur l'« identité » du mouvement chrétien a été considérable. Par conséquent, l'« identité chrétienne » s'avère être une « identité » de tensions qui s'est construite à la jonction de deux systèmes de représentation, deux systèmes culturels et religieux qui se sont rencontrés : l'univers judéen et l'univers hellénistique et romain. C'est donc à la croisée des chemins d'une rencontre interculturelle entre le Soi et l'Autre que les premiers auteurs chrétiens ont tenté de se situer afin d'élaborer l'unicité identitaire de leur groupe d'appartenance.

Comme nous l'avons également vu, certains auteurs chrétiens de la période post-apostolique, majoritairement formés à la culture hellénistique avant de se convertir au « christianisme », se sont parfois perçus et définis comme les héritiers légitimes d'Israël dont les promesses annoncées par les prophètes ont été accomplies par la venue d'un Messie sauveur qui a établi une nouvelle Alliance entre Dieu et les hommes. À partir du II<sup>e</sup> siècle, le processus de construction de l'« identité chrétienne » s'est ainsi développé à la jonction de l'héritage judéen et de la culture hellénistique à travers une stratégie consciente d'auteurs qui ont mis en œuvre un jeu complexe d'appropriation, de désappropriation et de réappropriation culturelle et religieuse perceptible, notamment, dans les discours apologétiques des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles<sup>2</sup>.

Appropriation, car, par leurs discours, ils se sont appropriés les catégories sociales, les modes de pensée et de représentation de même que le vocabulaire et les styles d'argumentation de la culture dominante, la culture hellénistique à laquelle ils appartenaient afin de définir le « christianisme » dont les principes fondateurs reposent sur la culture judéenne, donc une culture autre et minoritaire qu'ils ont également dû s'approprier en repensant leur relation avec Israël et les Judéens.

---

<sup>2</sup> Sur les rapports entre christianisme et hellénisme, voir, récemment, les contributions réunies dans A. PERROT (éd.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive* (Études de littératures anciennes, 20), Paris, Éditions Rue d'Ulm, 275 p.

Désappropriation, car l'adhésion de ces penseurs à l'un ou l'autre des courants chrétiens les ont obligés à délaisser des pratiques et des comportements sociaux, culturels et religieux, des représentations du monde et des formes d'appartenance qui caractérisent soit la culture au sein de laquelle ils ont été formés, soit celle dans laquelle les premières communautés se sont constituées, mais qu'ils considéraient désormais comme incompatibles, en tout ou en partie, avec les croyances et les comportements que requière leur nouvelle allégeance.

Réappropriation, car pour tenter de circonscrire l'« identité chrétienne » et pour la présenter de manière compréhensible à l'Autre, ces auteurs ont effectué une relecture et une réinterprétation de la tradition et de la littérature judéennes de même que de la pensée philosophique hellénistique afin d'y introduire des croyances, des valeurs et des conceptions nouvelles visant à combler le besoin d'ancrer le « christianisme » dans une tradition ancestrale et ainsi montrer la dignité qu'il recouvre tout en assurant une cohérence de l'« identité » groupale issue de la rencontre de ces deux univers culturels et religieux.

Parmi les penseurs chrétiens qui ont contribué aux réflexions sur cette « identité » en émergence, les apologistes, en s'adressant pour la première fois directement à l'Autre, ont joué un rôle déterminant, ne serait-ce qu'en tentant de surmonter cette situation de tensions identitaires en présentant les chrétiens comme un groupe unifié, distinct et original, une catégorie particulière au sein de l'humanité. Cependant, les terminologies qu'ils ont employées pour s'auto-définir ont grandement varié selon les auteurs. La désignation des chrétiens par le terme « *γένος* » a été l'une des potentialités discursives dont ils ont usé pour définir l'« identité chrétienne ». Bien que l'utilisation de cette désignation ne soit pas, nous le constaterons, une innovation d'Aristide d'Athènes, l'emploi qu'il en fait semble accentuer le caractère « ethnique » qu'il recouvre afin de véritablement présenter les chrétiens comme l'une des composantes « ethniques » qui constituent cette partie de l'humanité gouvernée par l'Empire romain.

Ce chapitre s'intéressera aux stratégies discursives d'appropriation, de désappropriation et de réappropriation dans un contexte de rencontres interculturelles qui ont marqué le processus de construction identitaire des communautés chrétiennes entre le I<sup>er</sup> et le III<sup>e</sup> siècle en présentant quelques éléments d'analyse et de réflexion sur

certains discours d'auto-définition identitaire et sur l'utilisation du terme « γένος » dans la littérature chrétienne ancienne. Avant d'aborder les discours apologétiques, nous nous intéresserons à la *Première Épître de Pierre* qui nous apparaît comme l'un de ces discours d'auto-définition identitaires qui ont tenté d'établir certaines normes à respecter par les membres de la communauté chrétienne à laquelle il s'adresse.

## I. LES DISCOURS IDENTITAIRES DE PAUL ET DE LA COMMUNAUTÉ PÉTRINIENNE

La tripartition de l'humanité et la définition des chrétiens comme « γένος » est un thème récurrent de la littérature apologétique. Les prémices de cette auto-désignation peuvent être repérées dans certains textes fondateurs. Nous avons mentionné que Paul n'emploie jamais le terme « chrétien », il a cependant été l'un des premiers à avoir posé les bases d'une certaine typologie de l'humanité et l'idée que le mouvement chrétien constitue une entité distincte en raison de la nouveauté introduite par la venue du Messie.

En effet, les épîtres pauliniennes renferment plusieurs oppositions binaires ou couples antithétiques (Judéens/Grecs; Grecs/Barbares; esclaves/libres; hommes/femmes) et présentent les chrétiens à la fois comme un dépassement de ces catégories traditionnelles et comme un troisième élément distinct au sein de la société. Ainsi, en *Ga* 3,28 – « il n'y a plus ni Judéens ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme; car tous vous êtes un en Jésus Christ » – et en *1 Co* 12,13 – « nous avons tous, en effet, été baptisés dans un seul Esprit, pour former un seul corps, soit Judéens, soit Grecs, soit esclaves, soit libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit » –, Paul tente d'abolir les frontières ethniques, culturelles, sociales et juridiques traditionnelles pour souligner que la foi en Christ transcende, sans supprimer les différences historiques<sup>3</sup>, les appartenances particulières et que les disciples du Christ forment, d'une manière entièrement nouvelle, universelle, égalitaire et plurielle, un seul et même corps sans nécessairement considérer que ce corps se situe à l'extérieur du « judaïsme » dans lequel la foi en Christ a pris forme et s'est d'abord répandue.

---

<sup>3</sup> S. BUTTICAZ, « Vers une anthropologie universelle ? La crise galate : fragile gestion de l'ethnicité juive », *New Testament Studies*, 61, 4 (octobre 2015), p. 521.

Les convertis en la foi en Christ étaient ainsi appelés « à témoigner de l'identité nouvelle née du baptême, une identité égalitaire que ne déterminaient plus ni l'ascendance ni le statut, mais fondée dans la seule communion au Christ Jésus<sup>4</sup>. » Par conséquent, comme le souligne S.C. Mimouni, « le partage de la croyance, le fait d'être chrétien, de reconnaître en Jésus le Messie, passe quoi qu'il en soit par l'Esprit de Dieu : toute autre appartenance, d'ordre ethnique et juridique, devient par conséquent secondaire<sup>5</sup> ».

D'autres passages semblent présenter les chrétiens et l'*ἐκκλησία* comme une troisième entité comme en 1 Co 10, 32 : « ne soyez en scandale ni aux Grecs, ni aux Judéens, ni à l'*ἐκκλησία* de Dieu ». Cette idée se retrouve également exprimée en 1 Co 1, 24-27 lorsque Paul écrit : « les Judéens demandent des miracles et les Grecs cherchent la sagesse : nous, nous prêchons Christ crucifié; scandale pour les Judéens et folie pour les Grecs, mais puissance de Dieu et sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés, tant Judéens que Grecs ». Dans un article récent, S. Butticaaz a montré de manière fort convaincante – et contre l'avis de D.K. Buell<sup>6</sup> et de C.J. Hodge<sup>7</sup> – comment Paul a mis en œuvre « une lecture apocalyptique du monde et de la condition humaine<sup>8</sup> » qui a permis de déplacer le débat entre lui et les prédicateurs de la circoncision en Galatie du terrain ethnique au plan anthropologique, ce qui a permis

---

<sup>4</sup> S. BUTTICAZ, « Vers une anthropologie universelle ? La crise galate : fragile gestion de l'ethnicité juive », *New Testament Studies*, 61, 4 (octobre 2015), p. 523.

<sup>5</sup> S.C. MIMOUNI, « Qu'est-ce qu'un "chrétien" aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles? Identité ou conscience? », *Annali di storia dell'esegesi*, 27,1 (2010), p. 17.

<sup>6</sup> D.K. BUELL, « Rethinking the Relevance of Race for Early Christian Self-Definition », *Harvard Theological Review*, 94 (2001), p. 449-476 ; D.K. BUELL, « Race and Universalism in Early Christianity », *Journal of Early Christian Studies*, 10 (2002), p. 429-468; D.K. BUELL, *Why this New Race ? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 2005, xiv-257 p. (= D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoine. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, 314 p.);

<sup>7</sup> C.J. HODGE, « *If Sons Then Heirs* » (*Rom. 8:17 and Gal. 4:7*) : *A Study of Kinship and Ethnicity in Romans and Galatians*, Oxford : Oxford University Press, 2007, 246 p. (= C.J. HODGE, « *If Sons Then Heirs* » : *A Study of Kinship and Ethnicity in Paul's Letters*, Ph.D dissertation, Brown University, 2002); C.J. HODGE, « Olive Trees and Ethnicities. Judeans and Gentils in Rm 11.17-24 » dans J. ZANGENBERG – M. LABAHN (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome. Studies on the Basis of a Seminar at the Second Conference of the European Association for Biblical Studies (EABS) from July 8-12, 2001, in Rome* (Journal for the study of the New Testament. Supplement Series, 243), London – New York, T & T Clark International, 2004, p. 77-89.

<sup>8</sup> S. BUTTICAZ, « Vers une anthropologie universelle ? La crise galate : fragile gestion de l'ethnicité juive », *New Testament Studies*, 61, 4 (octobre 2015), p. 512-513.

d'auto-définir le mouvement chrétien comme une « nouvelle création »<sup>9</sup>. Ainsi, l'idée d'une distinction du mouvement chrétien considéré comme une entité nouvelle est apparue très rapidement dans certains discours chrétiens qui opposent « non plus une identité ethnique (avec ses privilèges) à une autre, mais la “ nouvelle création ” à l'ancienne<sup>10</sup>. »

Cependant, il ne faudrait pas surestimer l'interprétation de ces passages, car nous avons vu que, malgré son adhésion à la foi en Christ et l'originalité de son discours, Paul demeure un Judéen fidèle à ses origines. De même, nous avons plusieurs fois mentionné que le mouvement chrétien représente encore à cette époque un des nombreux courants judéens existants, et non une « religion » distincte et autonome du « judaïsme ». Néanmoins, il semble bien que le critère ethnique ait été considéré comme secondaire par Paul, car une « nouvelle création » a été instaurée par la venue du Messie et que l'appartenance à cette dernière était désormais fondée sur une communion de foi. Malgré tout, il convient de ne pas oublier que Paul ne représente qu'une voix dans la pluralité de celles qui ont exprimé l'« identité » du mouvement chrétien et que cette voix a été très longtemps et très vivement contestée.

Mais délaissions la question paulinienne qui a abondamment été traitée au cours des dernières années, bien que les spécialistes qui s'y sont intéressés ont, selon nous, effectué une relecture trop christianisante des écrits pauliniens, nous nous intéresserons maintenant à la communauté pétrinienne reflétée dans la *Première Épître de Pierre* avant d'aborder les œuvres apologétiques.

#### A. Le contexte historique de la *Première Épître de Pierre*

Parmi les écrits néotestamentaires, les épîtres s'avèrent de précieux témoignages sur le christianisme primitif et de véritables fenêtres ouvertes sur la vie des communautés chrétiennes du I<sup>er</sup> siècle de notre ère. Si la majorité d'entre elles abordent principalement la question des relations intracommunautaires, des tensions judéo-

---

<sup>9</sup> S. BUTTICAZ, « Vers une anthropologie universelle ? La crise galate : fragile gestion de l'ethnicité juive », *New Testament Studies*, 61, 4 (octobre 2015), p. 505-524.

<sup>10</sup> S. BUTTICAZ, « Vers une anthropologie universelle ? La crise galate : fragile gestion de l'ethnicité juive », *New Testament Studies*, 61, 4 (octobre 2015), p. 512.



chrétiennes et des conflits opposant les différentes tendances du christianisme primitif, pensons notamment aux épîtres pauliniennes dont nous venons de parler, la *Première Épître de Pierre* se distingue par son intérêt marqué pour les relations avec l'extérieur, pour les relations entre les disciples du Christ et le monde. Or, le contexte de tensions récurrentes, voire quotidiennes, dans lequel semblent avoir vécu les disciples du Christ en Asie Mineure a indéniablement orienté et structuré les propos de l'auteur de 1 P. Loin d'en appeler à un retrait du monde, malgré l'adversité qui tenaillait sans cesse les ouailles auxquelles s'adressait l'auteur de cette épître, ceux-ci étaient plutôt invités à y demeurer présents tout en adoptant un système de valeurs et de comportements digne de leur foi en Christ. Pour l'auteur de 1 P, être disciple du Christ ne se limitait donc pas à posséder la foi en Christ, mais obligeait également à adhérer à une nouvelle mentalité qui générerait par le fait même de nouvelles attitudes, une nouvelle manière d'être et d'agir dans le monde et avec les autres membres de la société, donc une nouvelle manière de se définir.

Il ne faut cependant pas confondre cette volonté d'instaurer un nouveau mode de vie avec une remise en question de l'ordre établi, encore moins avec un programme de réformes de la société. Bien au contraire, « la foi [exposée dans cette lettre] implique une acceptation de l'ordre naturel des choses traditionnelles<sup>11</sup> » qui est voulu et établi par Dieu. Par conséquent, l'invitation à la soumission constitue ainsi un fort *leitmotiv* de l'épître. Dans cette perspective, le disciple du Christ ne devait pas chercher une émancipation de sa condition terrestre, la vie en ce monde n'étant que passage (1 P 2,11), mais doit plutôt accepter le sort qui lui était dévolu et adopter des comportements de soumission qui correspondait à sa catégorie sociale, mais qui répondait également aux exigences de sa foi. Par conséquent, selon l'auteur de 1 P, le disciple du Christ ne se présentait pas en rupture avec sa société, mais constituait une composante essentielle qui devait servir de modèle afin de la transformer de l'intérieur.

---

<sup>11</sup> J.-C. MARGOT, *Les Épîtres de Pierre. Commentaire*, préf. de P. BONNARD, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 52.

## B. La *Première Épître de Pierre* : quelques éléments de critique textuelle

Outre trois mentions anthroponymiques et six mentions toponymiques, la *Première Épître de Pierre* renferme très peu de renseignements explicites permettant de déterminer son contexte et son lieu de rédaction. Même l'identité de l'auteur demeure sujette à caution en raison de l'absence de renseignement personnel sur celui-ci. Sans revenir sur l'ensemble des hypothèses avancées, celles-ci ayant fait l'objet d'une recension détaillée par É. Cothenet<sup>12</sup>, nous limiterons notre propos à celles qui concernent l'auteur, la date et le lieu de rédaction de 1 *P*.

L'adresse contient l'anthroponyme le plus important de l'épître, soit celui de l'auteur, réel ou fictif, qui est nommé Pierre et qui est qualifié d'apôtre de Jésus Christ<sup>13</sup>. Si l'auteur désigné par l'épître ne fait aucun doute, il s'agit indéniablement de Simon Pierre, le premier des Douze, l'authenticité d'une rédaction pétrinienne demeure cependant questionnable et soulève de nombreuses difficultés historiques. En effet, plusieurs indices rendent peu probante une rédaction par Pierre<sup>14</sup>. La qualité du grec de l'épître, soit l'une des meilleures proses des textes néotestamentaires, n'est certainement pas celle d'un Galiléen peu instruit : « remarquant l'assurance de Pierre et de Jean, et comprenant que c'était des illettrés et des simples, ils étaient dans l'étonnement » (*Ac* 4,13). Ainsi, comme le souligne J. Schlosser, « la très grande qualité du grec laisse croire que Pierre n'est pas le véritable auteur de la lettre » et « même si on ne tient pas compte d'*Ac* 4,13 qui fait de Pierre un homme peu instruit, on a du mal à penser qu'il aurait pu avoir cette qualité de grec<sup>15</sup>. » De plus, la richesse du vocabulaire de l'épître et les 61 *hapax* qu'elle contient, les références scripturaires citées selon la *Septante* – ce qui montre l'appartenance de l'auteur à un univers de culture grecque et synagogale, car on s'attendrait qu'un Judéen de Palestine se réfère plutôt au texte massorétique<sup>16</sup> –, la

---

<sup>12</sup> É. COTHENET, « Les orientations actuelles de l'exégèse de la première lettre de Pierre » dans C. PERROT (éd.), *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB (Paris, 1979)* (Lectio divina, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 13-42.

<sup>13</sup> 1 *P* 1,1.

<sup>14</sup> J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 35-38.

<sup>15</sup> J. SCHLOSSER, « La Première Épître de Pierre » dans D. MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 424-425.

<sup>16</sup> M. TRIMAILLE, « La Première Épître de Pierre » dans M. CARREZ et al., *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 3), Paris, Desclée, 1983, p. 251.

qualité de l'exégèse et l'usage de certains procédés rhétoriques, mais surtout son éloignement avec la pensée pétrinienne telle qu'elle nous est parvenue sont autant d'indices qui permettent de remettre en question une rédaction par Pierre<sup>17</sup>.

Doit-on alors considérer que Pierre aurait fait appel à un secrétaire ou plutôt qu'il s'agit d'un écrit pseudonymique placé sous son nom pour renforcer l'autorité de son argumentaire<sup>18</sup> ? Bien que l'hypothèse d'un secrétaire demeure plausible, elle reste cependant invérifiable et soulève de nombreux problèmes<sup>19</sup>. Contrairement à ce qu'avancent certaines hypothèses, il ne convient pas nécessairement de considérer Silvain, mentionné dans la conclusion de l'épître (1 P 5,12), comme le secrétaire-interprète de Pierre, car la lettre mentionne *διὰ Σιλουανοῦ*, formulation qui, bien qu'elle puisse parfois renvoyer au rédacteur<sup>20</sup>, correspond dans la plupart des attestations à l'intermédiaire qui transmettait une lettre. Si l'on considère qu'il s'agit de Sylvanos Silas, le collaborateur de Paul mentionné dans les *Actes des apôtres*<sup>21</sup> et dans les épîtres pauliniennes<sup>22</sup>, ce qui demeure encore une fois incertain, on sait que ce dernier avait assumé pour Paul et Barnabé le rôle de porteur de la lettre envoyée par l'*ἐκκλησία* de Jérusalem aux frères d'Antioche<sup>23</sup>. Paul ne semble pas pourtant lui avoir confié le rôle de secrétaire comme il l'avait fait avec Tertius pour l'*Épître aux Romains* : « Je vous salue dans le Seigneur, moi Tertius, qui ait écrit cette lettre<sup>24</sup>. » De plus, les *Actes des apôtres* mentionnent également qu'il est un prophète judéo-chrétien bien en vue de l'*ἐκκλησία* de Jérusalem et qu'il a accompagné Paul jusqu'à Corinthe lors

---

<sup>17</sup> H. CONZELMANN – A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament* (Monde de la Bible), trad. et adapt. par P.-Y. BRANDT, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 438 ; J. SCHLOSSER, « La Première Épître de Pierre » dans D. MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 424-425 ; M. TRIMAILLE, « La Première Épître de Pierre » dans M. CARREZ et al., *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 3), Paris, Desclée, 1983, p. 249-252.

<sup>18</sup> J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 37.

<sup>19</sup> J. SCHLOSSER, « La Première Épître de Pierre » dans D. MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 425.

<sup>20</sup> R. MINNERATH, *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique* (Théologie historique, 101), Paris, Beauchesne, 1995, p. 459.

<sup>21</sup> *Ac* 15,22.27.32-34.40 ; 16,19.25-31 ; 17,1.4-5.10-15 ; 18,5.

<sup>22</sup> *2 Co* 1,19 ; *1 Th* 1,1 ; *2 Th* 1,1.

<sup>23</sup> *Ac* 15, 22-23.

<sup>24</sup> *Rm* 16,22.

de son second voyage missionnaire<sup>25</sup>. Par conséquent, alors que Silas a été envoyé par l'ἐκκλησία de Jérusalem pour appuyer le point de vue de Paul lors de la crise d'Antioche, son passage à Pierre apparaît questionnable, car aucun renseignement ne nous permet de comprendre à quel moment et dans quel contexte cela a pu se produire. Ainsi, rien ne permet d'affirmer que Silvain a bel et bien assumé la fonction de secrétaire-interprète de Pierre.

Par ailleurs, pourquoi Pierre aurait-il choisi Silvain alors que Marc se trouvait déjà à Rome ? En effet, selon Papias cité par Eusèbe de Césarée, c'est Marc, troisième anthroponyme mentionné dans l'épître<sup>26</sup>, qui aurait assumé le rôle de secrétaire-interprète de Pierre à Rome après avoir été un collaborateur de Paul auprès des églises d'Asie Mineure<sup>27</sup> :

Et voici ce que disait le presbytre : Marc qui était l'interprète de Pierre a écrit avec exactitude, mais pourtant sans ordre, tout ce dont il se souvenait de ce qui avait été dit ou fait par le Seigneur. Car il n'avait pas entendu ni accompagné le Seigneur; mais plus tard, comme je l'ai dit, il a accompagné Pierre. Celui-ci donnait ses enseignements selon les besoins, mais sans faire une synthèse des paroles du Seigneur. De la sorte, Marc n'a pas commis d'erreur en écrivant comme il se souvenait. Il n'a eu, en effet, qu'un seul dessein, celui de ne rien laisser de côté de ce qu'il avait entendu et de ne tromper en rien dans ce qu'il rapportait<sup>28</sup>.

Cependant, rien dans l'épître n'indique une quelconque implication de Marc dans la rédaction de 1 P dont la mention se limite à la salutation finale. Le rapprochement entre Pierre, Silvain et Marc apparaît plutôt comme une volonté d'unité des figures de Paul et de Pierre de la part de l'auteur de l'épître qui s'adressait à des communautés possiblement fondées par l'apôtre des Gentils, mais qui semble également reconnaître l'influence, voire l'autorité de Pierre : « l'influence de Pierre ne s'est pas limitée à Rome, ni aux chrétiens d'origine juive; elle s'est étendue même aux églises pauliniennes <sup>29</sup> . » L'argument de R. Minnerath <sup>30</sup>, à savoir « [qu'un] auteur

---

<sup>25</sup> Ac 15,22-35; R. MINNERATH, *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique* (Théologie historique, 101), Paris, Beauchesne, 1995, p. 451; É. COTHENET, « Les Épîtres de Pierre », *Cahiers évangile*, 47 (1984), p. 8.

<sup>26</sup> 1 P 5,13.

<sup>27</sup> Ac 12,12-25; 13,13; 15, 39; Col 4,10; Phm 24,2; 2 Tm 4,11. Voir J. RAD, « Marc » dans P.-M. BOGAERT et al. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris Diffusion Inc., 1987, p. 787.

<sup>28</sup> Eusèbe, *H.E.*, 3,39,15.

<sup>29</sup> « L'influence de Pierre ne s'est pas limitée à Rome, ni aux chrétiens d'origine juive ; elle s'est étendue même aux églises pauliniennes. » M. TRIMAILLE, « La Première Épître de Pierre » dans M. CARREZ et al., *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 3), Paris, Desclée, 1983, p. 256.

pseudépigraphe aurait difficilement imaginé le rapprochement entre Pierre et Sylvain », est sans fondement, car l'auteur aurait facilement pu imaginer un rapprochement entre Pierre, Marc et Sylvain pour assurer l'autorité de la lettre et faciliter sa réception par les communautés d'Asie Mineure. Pour M.-L. Lamau, « l'association des trois noms de Pierre, Sylvain, Marc évoque l'ouverture précoce de la mission aux païens (Pierre devant Corneille : *Ac* 10), mais aussi les liens anciens avec l'Église de Jérusalem (Marc) et une tentative de tenir la balance égale entre les tendances extrêmes du judéo-christianisme et du paulinisme (le " Concile de Jérusalem " auquel le nom de Sylvain est associé : *Ac* 15). Telle était sans doute la position théologique de l'Église de Rome<sup>31</sup>. »

Reste alors l'hypothèse de la pseudonymie qui nous semble la plus plausible. Elle a pour arguments favorables ceux de l'histoire et de la datation des thèmes doctrinaux et des emplois terminologiques que renferme la lettre<sup>32</sup>. Pour discuter de cette hypothèse, il convient de prime abord de tenter de déterminer le cadre temporel de sa rédaction.

La *Première Épître de Pierre* ne présente aucun repère historique permettant une datation précise. Cependant, divers éléments mentionnés dans l'épître contribuent à délimiter les limites d'un certain cadre temporel. D'une part, la lettre tend à montrer que l'attente eschatologique demeure encore vive à l'époque de rédaction en spécifiant que les chrétiens n'auront plus à endurer longtemps leurs tribulations : « pour peu de temps encore » (1 P 1,6); « la fin de toutes choses est proche » (1 P 4,7); « après de courtes souffrances » (1 P 6,10). Cependant, cette attente « n'est plus liée à ce sentiment aigu d'imminence qui relativisait dans les premiers temps beaucoup de questions; on est entré [...] dans le temps de "l'espérance vivante", avec à l'horizon "l'héritage" à venir (1 P 1,3-5); il y a une durée qui permet un processus de "croissance pour le salut" (2,2)<sup>33</sup>. » Cela permet d'estimer que la rédaction de l'épître se situe dans le dernier tiers du I<sup>er</sup> siècle où se note un certain recul de l'attente eschatologique.

---

<sup>30</sup> R. MINNERATH, *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique* (Théologie historique, 101), Paris, Beauchesne, 1995, note 26, p. 459.

<sup>31</sup> M.-L. LAMAU, *Des chrétiens dans le monde : communautés pétriniennes au 1<sup>er</sup> siècle* (Lectio divina, 134), préf. de É. COTHENET, Paris, Cerf, 1988,

<sup>32</sup> M. TRIMAILLE, « La Première Épître de Pierre » dans M. CARREZ et al., *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 3), Paris, Desclée, 1983, p. 253-255.

<sup>33</sup> M.-A. CHEVALIER, « Condition et vocation des chrétiens en diaspora. Remarques exégétiques sur la 1<sup>re</sup> Épître de Pierre », *Revue des Sciences Religieuses*, 48 (1974), p. 398.

D'autre part, si l'épître ne mentionne pas de conflits directs avec les Judéens, il faut se garder d'y voir un indice d'une « séparation » effective entre le « judaïsme » et le « christianisme ». Il est préférable de comprendre ce silence par le fait que d'autres réalités sont devenues les priorités immédiates pour les communautés chrétiennes : celle des relations entre les disciples de Christ et la société au milieu de laquelle ils vivent et celle de leur place originale dans l'Empire romain<sup>34</sup>. Pour A.P. Tàrrech, « l'absence de la problématique judéo-chrétienne laisse penser que Jérusalem, le Temple, les sacrifices et la Terre d'Israël ne [sont] plus des réalités qui comptent<sup>35</sup>. » Il convient toutefois d'être extrêmement prudent avec les arguments *a silentio*.

Dans la même perspective, l'utilisation des expressions telles qu'« élus<sup>36</sup> / race élue<sup>37</sup> », « sainte communauté sacerdotale<sup>38</sup> / sacerdoce royal<sup>39</sup> », « nation sainte<sup>40</sup> » et surtout celle de « peuple de Dieu<sup>41</sup> » pour qualifier les disciples de Christ illustre à la fois une certaine distanciation par rapport aux autres dimensions du « judaïsme » et une proximité avec le « judaïsme synagogaal et sacerdotal » et la tradition biblique dont l'auteur se réapproprie le vocabulaire de la *Torah* pour décrire le peuple de Dieu et les promesses de l'Alliance<sup>42</sup>. Soulignons, par ailleurs, que ce vocabulaire est abondamment repris par les auteurs néotestamentaires, notamment par l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* ou de l'*Apocalypse de Jean de Patmos*, sans qu'il faille, à la lumière des dernières avancées de la recherche, considérer que ces œuvres se situent en « rupture » avec le « judaïsme » de la période du Second Temple, mais plutôt en conflit à l'intérieur de ce dernier<sup>43</sup>. Ainsi, la *Première Épître de Pierre* semble effectivement vouloir marquer une spécificité plus importante, mais encore très près d'une définition judéenne traditionnelle qui se trouve en *Exode*, en présentant les disciples du Christ par une série de prédicats exprimant le statut privilégié d'Israël dans la [*Torah*], en somme

<sup>34</sup> M.-A. CHEVALIER, « Condition et vocation des chrétiens en diaspora. Remarques exégétiques sur la 1<sup>re</sup> Épître de Pierre », *Revue des Sciences Religieuses*, 48 (1974), p. 398.

<sup>35</sup> A.P. TARRECH, « Le milieu de la Première Épître de Pierre », *Revista Catalana de Teologia*, 5 (1980), p. 98-99.

<sup>36</sup> 1 P 1,1.2; 5,13.

<sup>37</sup> 1 P 2,9.

<sup>38</sup> 1 P 2,5.

<sup>39</sup> 1 P 2,9.

<sup>40</sup> 1 P 2,9.

<sup>41</sup> 1 P 2,9.10.

<sup>42</sup> J.-C. MARGOT, *Les Épîtres de Pierre. Commentaire*, préf. de P. BONNARD, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 37-39.

<sup>43</sup> Voir les remarques de J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 132 sur la question d'une théologie de la substitution dans la *Première Épître de Pierre*.

le statut du peuple de Dieu, pour les attribuer directement [à la communauté chrétienne]<sup>44</sup> »:

Vous, au contraire, vous êtes une race/lignée élue (*γένος ἐκλεκτόν*), un sacerdoce royal (*βασιλείον ἱεράτευμα*), une nation/descendance sainte (*ἔθνος ἅγιον*), un peuple acquis (*λαός εἰς περιποίησιν*), afin que vous annonciez les vertus de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière, vous qui autrefois n'étiez pas un peuple (*λαός*), et qui maintenant êtes le « peuple de Dieu » (*λαός θεοῦ*), vous qui n'aviez pas obtenu miséricorde, et qui maintenant avez obtenu miséricorde (1 P 2,9-10).

On notera dans ce passage l'usage des trois termes grecs « *γένος* », « *ἔθνος* », « *λαός* » pour désigner un seul et même groupe (Vous), soit la communauté chrétienne, alors que nous avons mentionné que leur usage traditionnel renvoyait généralement, mais non exclusivement, à des collectivités différentes, le second (« *ἔθνος* ») désignant les Nations (Gentils), le dernier (« *λαός* »), le peuple d'Israël<sup>45</sup>. Pour sa part, le terme « *γένος* » renvoie à l'idée de « descendance » ou de « lignée » commune<sup>46</sup>. Toutefois, comme l'a judicieusement fait remarquer J. Schlosser, les textes évoqués par l'auteur de la *Première Épître de Pierre* dans ce passage constituent des cas d'exception de cet usage<sup>47</sup>. Néanmoins, il faut considérer que, par l'utilisation de ce vocabulaire, l'auteur de 1 P insiste d'abord sur le caractère collectif qui unit les disciples du Christ, ce qui montre une fois de plus que les chrétiens ont eu très tôt conscience de former un groupe particulier<sup>48</sup>.

Pour J. Schlosser, dans ce passage, l'objectif de l'auteur « n'est sans doute pas de définir l'identité et la responsabilité des chrétiens comme sacerdotales, mais d'assurer, par effet d'accumulation obtenu en suivant de près ses sources scripturaires, la qualité de peuple de Dieu qui revient aux chrétiens<sup>49</sup>. » Le terme « *ἅγιον* » revoit ainsi à l'idée

---

<sup>44</sup> J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 128.

<sup>45</sup> A. MYRE, « Ethnos », dans J.-P. PRÉVOST (dir.), *Nouveau vocabulaire biblique*, Paris – Montréal, Bayard – Médiaspaul, 2004, p. 378-380; C. VAN LIEFFERINGE, « “Ethniques” et “Hellènes”. Quelques réflexions sur la portée nationale du paganisme », *Kernos*, Supplément 11 (2001), p. 247-255. Voir également les remarques de J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 123, 128-130.

<sup>46</sup> C'est le sens qu'adopte J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, note e, p. 132 dans sa traduction.

<sup>47</sup> J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 129.

<sup>48</sup> J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 128.

<sup>49</sup> J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 129.

de « séparation » ou de « mise à part » du monde par la volonté et le choix de Dieu, ce qui garantit sa sainteté (*Ex* 19,6)<sup>50</sup>. Dans ce contexte, « la sainteté du peuple est évoquée en lien avec le choix préférentiel de Dieu, elle est la marque distinctive du peuple par rapport aux nations, elle souligne la dignité particulière de ce peuple singulier<sup>51</sup>. »

Nous avons vu que l'auteur des *Actes des apôtres* a utilisé le terme « λαός » de manière extensive et intégrative pour désigner l'ensemble des membres de la communauté de ceux qui croient au Christ, qu'ils soient ou non d'origine judéenne. L'auteur de la *Première Épître de Pierre* applique le même procédé en l'utilisant pour désigner un groupe de personnes qui sont majoritairement d'origine non judéenne, mais qui constituent néanmoins le peuple de Dieu. Tout comme dans la polémique sur le *Verus Israel*, l'auteur de la *Première Épître de Pierre* revendique pour sa communauté la désignation de « λαός θεοῦ », que l'auteur connaît bien en raison de sa proximité avec le « judaïsme synagogaal et sacerdotal » de langue grecque, ce qui n'implique pas nécessairement, nous l'avons souligné, une captation de l'héritage judéen, mais plutôt l'extension de cet héritage à l'ensemble de ceux qui croient en Christ. Il n'y a pas encore la distinction entre le « peuple de Dieu » (λαός θεοῦ) et le « peuple du Christ » (λαός Χριστοῦ) que l'on retrouve chez Origène<sup>52</sup>.

L'auteur de la *Première Épître de Pierre* utilise cependant le terme « ἔθνος » pour désigner de manière classique le monde des Nations : « au milieu des Nations (ἐν τοῖς ἔθνεσιν) » (1 P 2,12); « la volonté des Nations (τῶν ἐθνῶν) » (1 P 4,3). Comment alors comprendre l'expression « ἔθνος ἅγιον » qui n'est attestée que trois fois dans la *Septante*? On pourrait considérer que l'hypothèse la plus valable est que l'auteur de la *Première Épître de Pierre* reprend l'usage d'exception de l'expression « ἔθνος ἅγιον » telle qu'elle se retrouve dans la tradition de la *Septante* : « Vous serez pour moi un sacerdoce royal, une nation sainte » (ὁμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλείον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον).

---

<sup>50</sup> J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 129.

<sup>51</sup> J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 129.

<sup>52</sup> Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, I, 1,1.



Bien que l'auteur reprenne le vocabulaire et les catégories usuelles dans le « judaïsme synagogaal et sacerdotal » pour désigner le « peuple de Dieu », il en transforme néanmoins les modalités d'appartenance. Ce qui distingue ceux qui croient en Christ et les autres, en d'autres termes, ceux qui appartiennent au « *λαός θεοῦ* », ce n'est plus l'appartenance ethnique, mais c'est la connaissance : connaissance de la vérité (contraste évident entre ténèbres et lumière) qui s'oppose à un temps de l'ignorance (1 P 1,4) et de la vaine conduite (1 P 1,8). Cette connaissance intègre le disciple du Christ, après sa conversation et son baptême, dans la communauté de croyants, le « *λαός θεοῦ* »<sup>53</sup>. La *Première Épître de Pierre* marque déjà une conscience que les disciples du Christ forment une communauté particulière unie par une croyance partagée de leur foi en Christ, mais continue de reprendre des formulations judéennes pour l'exprimer. Cependant, comme le précise M.-A. Chevalier, pour l'auteur de l'*Épître*, « le peuple de Dieu eschatologique a une très grande originalité par rapport au peuple d'Israël, c'est qu'il n'a plus aucune base ethnique ou nationale; il n'est qu'une vaste "fraternité à travers le monde" comme il le dit en 5,9. » Cependant, il ne convient de nier le raisonnement ethnique que comporte l'épître, car en présentant ceux qui croient au Christ comme une « race élue » (*γένος ἐκλεκτόν*), un « sacerdoce royal », une « nation sainte » (*ἔθνος ἅγιον*), un « peuple acquis » (*λαός εἰς περιποίησιν*), « peuple » (*λαός*) plus précisément et le « peuple de Dieu » (*λαός θεοῦ*), l'auteur de l'*Épître* se réapproprie et convertit le mode de définition identitaire qui était celui des Judéens, soit le mode de définition ethnique (*ethnic reasoning*) et « les désignations les plus marquantes de l'identité religieuse d'Israël »<sup>54</sup>. » Toutefois, ce mode de définition apparaît moins ethnocentrique qu'allocentrique.

Durant la première moitié du I<sup>er</sup> siècle, Paul a lui aussi toujours utilisé, à partir de citations de la *Torah*, l'expression de « peuple de Dieu » pour désigner Israël et pour se présenter lui-même, en tant que judéo-chrétien, comme membre de ce peuple<sup>55</sup>. Les épîtres pseudopauliniennes, rédigées plus tardivement – soit entre 61 et 67, soit entre 70 et 80, selon les positions adoptées dans le débat sur leur datation –, montrent déjà une certaine réappropriation et réinterprétation de l'expression « peuple de Dieu » par le

<sup>53</sup> M.-L. LAMAU, *Des chrétiens dans le monde : communautés pétriniennes au I<sup>er</sup> siècle* (Lectio divina, 134), préf. de É. COTHENET, Paris, Cerf, 1988, p. 23-25.

<sup>54</sup> J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 132.

<sup>55</sup> *Rm* 9,25-11 ; 15,10 s.; 1 *Co* 10,7; 14,21; 2 *Co* 16,6. Voir E. LIP, « Peuple » dans P.-M. BOGAERT et al. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris Diffusion Inc., 1987, p. 1011.

mouvement chrétien<sup>56</sup>, réappropriation et réinterprétation qui semblent être survenues après la destruction du Second Temple<sup>57</sup>, donc après 70, alors que le conflit entre Judéens et ceux qui croient en Christ et entre les divers courants chrétiens s'accroît. Par ailleurs, l'utilisation de la dénomination « pasteur » (1 P 5,2-3) pour désigner les ministres du mouvement chrétien semble également tardive<sup>58</sup>. On la retrouve principalement sous forme verbale appliquée à Pierre dans l'*Évangile selon Jean* 21,16-17 et aux presbytres en *Ac* 20,28, deux écrits postérieurs aux années 80<sup>59</sup>. Par ailleurs, la *Première Épître de Pierre* comporte plusieurs autres expressions proches de l'*Évangile selon Jean* dont la rédaction est généralement située autour de 100<sup>60</sup>. De même, la dépendance de 1 *Cl* à 1 *P* ne permet pas d'abaisser la date de la composition après 95.

Finalement, la *Première Épître de Pierre* mentionne la dénomination « chrétien » (1 P 4,16) pour désigner ceux qui croient au Christ semble : « mais, si (c'est) en tant que chrétiens, qu'ils ne rougissent pas, mais qu'ils glorifient Dieu en ce nom<sup>61</sup>. » Or, nous avons mentionné que l'utilisation de cette dénomination semble tardive et son

<sup>56</sup> *Eph* 1,14; *Ti* 2,14. Voir. M. TRIMAILLE, « La Première Épître de Pierre » dans M. CARREZ et al., *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 3), Paris, Desclée, 1983, p. 255.

<sup>57</sup> M. TRIMAILLE, « La Première Épître de Pierre » dans M. CARREZ et al., *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 3), Paris, Desclée, 1983, p. 255.

<sup>58</sup> Sur la distinction entre sacerdoce et ministère, voir C. PERROT, « L'Épître aux Hébreux » dans J. DELORME (éd.), *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974, p. 118-137; B. SESBOÛÉ, « Ministère et sacerdoce » dans J. DELORME (éd.), *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974, p. 474-483; B. SESBOÛÉ, « Ministère et sacerdoce » dans J. DELORME (éd.), *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974, p. 474-475; M. LODS, « Ministère » dans P.-M. BOGAERT et al. (éd.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Turnhout, 1987, p. 831-832. Voir également, A. FAIVRE, « Chrétiens et Églises, des identités en construction durant les trois premiers siècles », *Transversalités*, 130, 2 (2014), p. 41-67; A. FAIVRE, *Chrétiens et Églises : des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien* (Histoire), Paris, Cerf, 2011, 608 pages.

<sup>59</sup> M. TRIMAILLE, « La Première Épître de Pierre » dans M. CARREZ et al., *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 3), Paris, Desclée, 1983, p. 254.

<sup>60</sup> M. TRIMAILLE, « La Première Épître de Pierre » dans M. CARREZ et al., *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 3), Paris, Desclée, 1983, p. 254.

<sup>61</sup> Traduction de J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 255-256.

utilisation dans les textes néotestamentaires est à situer à la même époque<sup>62</sup>. On peut toutefois se demander si l'auteur de 1P l'utilise véritablement comme une dénomination acceptée par ses destinataires comme auto-désignation, car la formulation « en tant que » peut à la fois se référer à une désignation – agissant comme un grief permettant d'accuser les membres de ces communautés « en tant que chrétiens » – qu'à une auto-désignation. Quoi qu'il en soit, l'usage de la dénomination « chrétien » à l'époque de rédaction de la *Première Épître de Pierre* est confirmé par ce passage. J. Schlosser considère que, même s'il agit en tant que grief, « pour Pierre, le nom de chrétien est porté avec fierté, comme une marque de l'attachement des disciples à Jésus le Messie<sup>63</sup>. »

Les tensions latentes qui affectent les « chrétiens » pourrait être un indice d'une pénétration importante du christianisme en Asie Mineure, car, plus un mouvement marginalisé comporte de membres, plus il apparaît dérangeant pour la société. Il est alors plus susceptible de provoquer le rejet et d'engendrer des réactions hostiles à son égard. Par ailleurs, les tensions auxquelles sont confrontés les chrétiens ne semblent pas émaner des autorités, mais bel et bien des populations locales. Il ne convient donc pas de rapprocher le passage « ne trouvez pas étrange l'incendie qui vous arrive pour vous éprouver » avec la persécution néronienne de 64-65, car celle-ci s'est limitée à Rome sans trouver écho dans les provinces. Ainsi que le souligne avec justesse M.-L. Lamau, il s'agit plutôt « [d'une] explication théologique de l'épreuve supportée par les destinataires<sup>64</sup> », les thèmes de la fournaise ardente, du feu, de l'incendie étant régulièrement repris dans la *Torah* et les textes néotestamentaires pour illustrer les épreuves subies.

---

<sup>62</sup> Sur le nom « chrétien », voir, J. TAYLOR, « Why were the Disciples First Called “Christians” at Antioch? (Acts 11, 26) », *Revue biblique*, 101-1 (1994), p. 75-94 ; B. LIFSHITZ, « L'origine du nom des chrétiens », *Vigiliae Christianae*, 16 (1962), p. 65-70 ; P.J. TOMSON, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme* (Initiation Biblique), trad. du néerlandais par J. DUPONCHEELE, Paris, Cerfs, 2003, p. 257-258 ; M. SACHOT, « Comment le christianisme est-il devenu religio ? », *Revue des sciences religieuses*, 59 (1985), p. 99-100 ; M. SIMON, « Le christianisme : naissance d'une catégorie historique » dans M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 312-314 ; J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 274-275 ; A. FAIVRE, « Chrétiens et Églises, des identités en construction durant les trois premiers siècles », *Transversalités*, 130, 2 (2014), p. 42-43.

<sup>63</sup> J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 263-264.

<sup>64</sup> M.-L. LAMAU, *Des chrétiens dans le monde : communautés pétriniennes au I<sup>er</sup> siècle* (Lectio divina, 134), préf. de É. COTHENET, Paris, Cerf, 1988, p. 68.

Doit-on alors penser à la répression de Domitien, qui a sévi au début des années 90 et dont la lettre de Pline le Jeune semble indiquer qu'elle a affecté les chrétiens de Bithynie-Pont<sup>65</sup> ? Rien dans la lettre ne permet de le confirmer avec certitude. De plus, nous avons souligné que cette répression doit être relativisée, car elle ne fut ni systématique, ni généralisée et avait des motifs davantage politiques, liés à la personnalité de Domitien et au caractère fortement politisé du culte impérial, que religieux, liés aux croyances chrétiennes proprement dites. Le contexte d'hostilité et de tribulations décrit dans l'épître semble moins correspondre à des mesures planifiées ou à des répressions étatiques orchestrées par les autorités contre un mouvement religieux romaines, qu'à « un état endémique d'insécurité <sup>66</sup> » survenant dans la réalité quotidienne des chrétiens d'Asie Mineure.

Finalement, le dernier élément permettant de circonscrire la date de rédaction de la *Première Épître de Pierre*, c'est sa mention dans l'adresse de la *Deuxième Épître de Pierre*, rédigée probablement à la fin du I<sup>er</sup> ou au début du II<sup>e</sup> siècle. Ainsi, le *terminus ante quem* de la rédaction de 1 P ne peut dépasser la fin du I<sup>er</sup> siècle. Par conséquent, l'ensemble des éléments réunis permet de situer de manière probante la rédaction de *Première Épître de Pierre* entre les années 80-90, soit après la destruction du Second Temple, mais avant la répression de Domitien, datation qui rend d'autant plus plausible l'hypothèse d'une épître pseudonymique.

Selon toute vraisemblance, l'épître aurait été composée à Rome d'où elle aurait été envoyée aux communautés chrétiennes d'Asie Mineure. Du moins, c'est ainsi que le laisse entendre l'expression « celle [la co-élue] qui est à Babylone » (1 P 5,13), Babylone étant également, selon certains, le nom donné à l'*Urbs* par l'auteur de l'*Apocalypse*. Or, comme le rappelle R. Minnerath, « dans la conscience juive, Babylone reste le type de l'empire païen oppresseur <sup>67</sup> . » Cependant, son « emploi est difficilement pensable pour désigner Rome avant 70<sup>68</sup> ». Ainsi, la désignation de Rome comme Babylone ferait alors allusion aux tribulations dont sont victimes les chrétiens,

---

<sup>65</sup> Pline, *Ep.*, X,96,6. Voir les remarques de J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, p. 262-263.

<sup>66</sup> É. COTHENET, « Les Épîtres de Pierre », *Cahiers évangile*, 47 (1984), p. 21.

<sup>67</sup> R. MINNERATH, *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique* (Théologie historique, 101), Paris, Beauchesne, 1995, p. 456. Voir également, *Is* 13-14; 43, 14-21; *Jr* 50-52; *Ez* 24.

<sup>68</sup> J. SCHLOSSER, « La Première Épître de Pierre » dans D. MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 423.

non seulement en Asie Mineure, mais également dans les autres régions de l'Empire romain : « [...] les mêmes souffrances sont imposées à votre Fraternité qui est dans le monde » (1 P 5,8). Par ailleurs, la tradition considère que Pierre est mort martyr à Rome en 64 lors de la persécution néronienne qui a suivi le célèbre incendie. On peut considérer vraisemblable que Pierre soit arrivé dans la capitale impériale après 58, date de rédaction de l'*Épître aux Romains* par Paul qui ne fait aucunement mention de Pierre. De même, Rome est le lieu le plus probant d'une rencontre entre Marc, Silas et Pierre<sup>69</sup>, du côtoiement des traditions paulinienne et pétrinienne dont semble faire écho l'épître et un centre qui a pu facilement permettre d'être informé des situations vécues par les communautés chrétiennes en province<sup>70</sup>. Toutefois, notons que, selon certains, Babylone peut également renvoyer, notamment dans l'*Apocalypse*, à Jérusalem, qui demeure également une possibilité qu'il ne convient pas de négliger<sup>71</sup>.

À la lumière de ces discussions, on peut avancer, avec prudence, l'hypothèse que la destruction du Temple de Jérusalem en 70 constitue le *terminus post quem* de la rédaction de 1 P et que son *terminus ante quem* est à situer vers 90, soit avant la répression domitienne. On peut ainsi considérer les années 80 comme la période la plus probante de la rédaction de 1 P<sup>72</sup>. Ce cadre chronologique permet également de considérer comme probante la thèse d'une rédaction pseudonymique. Ainsi, l'auteur de la *Première Épître de Pierre* apparaît être un chrétien de la troisième génération (70-90), une génération composée d'une majorité de « convertis » provenant de la gentilité et qui tend à affirmer de plus en plus son l'unicité identitaire de son groupe

<sup>69</sup> C. SPICQ, *Les Épîtres de Saint Pierre* (Sources bibliques), Paris, Librairie Lecoffre – J. Gabalda & Cie, 1966, p. 26.

<sup>70</sup> C. LEPELLEY, « Le contexte historique de la première lettre de Pierre. Essai d'interprétation », dans C. PERROT (éd.), *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB (Paris, 1979)* (Lectio divina, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 61; M. TRIMAILLE, « La Première Épître de Pierre » dans M. CARREZ et al., *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 3), Paris, Desclée, 1983, p. 249; H. CONZELMANN – A. LINDEMANN considèrent comme faible la probabilité d'une rédaction romaine. H. CONZELMANN – A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament* (Monde de la Bible), trad. et adapt. par P.-Y. BRANDT, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 440.

<sup>71</sup> Sur la correspondance entre Babylone et Jérusalem, voir L. PAINCHAUD, « Assemblées de Smyrne et de Philadelphie et congrégation de Satan. Vrais et faux Judéens dans l'Apocalypse de Jean (Ap 2,9; 3,9) » dans A. PASQUIER – S. BELANGER – M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme ”, le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas, *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 475-492.

<sup>72</sup> Sur la datation de la *Première Épître de Pierre*, voir les remarques de É. COTHENET, « Les orientations actuelles de l'exégèse de la première lettre de Pierre » dans C. PERROT (éd.), *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB (Paris, 1979)* (Lectio divina, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 13-42.

d'appartenance par rapport au « judaïsme », du moins des deux autres dimensions qui caractérise le « judaïsme » après la chute du Second Temple de Jérusalem, et par rapport à la société<sup>73</sup>. Il est également probant que l'auteur appartient à la communauté pétriniennne de Rome et que l'épître a été composée dans la capitale de l'Empire où l'héritage pétrinien, sans qu'il faille parler d'école, demeurait très présent comme le montrent les nombreuses affinités doctrinales entre 1 P et 1 Cl<sup>74</sup>, mais une rédaction hiérosolymitaine n'est pas nécessairement à exclure. Représentant d'une théologie centrée autour de la figure et de l'autorité de Pierre qui prenait forme à Rome, l'auteur, en se qualifiant de *συνπρεσβύτερος* (1 P 5,1), semble appartenir à un collège d'anciens de la communauté pétriniennne de Rome. Afin de renforcer l'autorité de ses propos, l'auteur aurait placé son épître sous le nom de Pierre dont la figure de chef des apôtres gagnait de plus en plus en prestige comme en témoignent plusieurs écrits néotestamentaires<sup>75</sup>. Cependant, comme le souligne É. Cothenet, « qu'elle soit de Pierre lui-même ou de Silvain au nom de Pierre, ou d'un inconnu, notre épître garde sa valeur comme document historique et théologique, exprimant sous forme synthétique les grands thèmes de la prédication apostolique<sup>76</sup>. » Cette lettre s'avère ainsi un précieux témoignage historique pour comprendre la composition des communautés chrétiennes d'Asie Mineure et les relations existantes entre les premiers chrétiens et la société ambiante.

### C. Les communautés chrétiennes d'Asie Mineure dans la *Première Épître de Pierre*

Nous avons vu que plusieurs témoignages mentionnent la présence chrétienne dans la région de l'Asie Mineure avant la fin du I<sup>er</sup> siècle. Parmi les communautés

<sup>73</sup> D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER et al., *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 189-224

<sup>74</sup> É. COTHENET, « Les orientations actuelles de l'exégèse de la première lettre de Pierre » dans C. PERROT (éd.), *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB (Paris, 1979)* (Lectio divina, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 39-40.

<sup>75</sup> É. COTHENET, « Les orientations actuelles de l'exégèse de la première lettre de Pierre » dans C. PERROT (éd.), *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB (Paris, 1979)* (Lectio divina, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 39-40; M. TRIMAILLE, « La Première Épître de Pierre » dans M. CARREZ et al., *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 3), Paris, Desclée, 1983, p. 256.

<sup>76</sup> É. COTHENET, « Les orientations actuelles de l'exégèse de la première lettre de Pierre » dans C. PERROT (éd.), *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB (Paris, 1979)* (Lectio divina, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 37.

mentionnées dans l'adresse de la *Première Épître de Pierre* se trouvent celles du Pont, de la Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie<sup>77</sup>, ce qui atteste de la présence de communautés pétriniennes dans cette région. Jérôme a d'ailleurs situé l'évangélisation de ces contrées par Pierre au cours de son « épiscopat » antiochien<sup>78</sup>. Toutefois, comme le souligne A.P. Tàrrech, « il faut dire qu'il n'est pas absolument sûr que les cinq noms désignent des provinces de l'Empire. Cette opinion, souvent admise, présente quelques difficultés. Mais c'est tout de même celle qui offre le plus de vraisemblance<sup>79</sup>. »

Si l'on prend en considération la nature des propos de la *Première Épître de Pierre*, les communautés auxquelles elle s'adressait semblent majoritairement composées d'anciens Gentils convertis au mouvement chrétien. Cette origine se constate notamment dans les expressions qui marquent l'opposition entre « jadis » et « maintenant » : temps de l'ignorance (1 P 1,14), de la vaine conduite (1 P 1,18), de l'errance (1 P 2,25), de l'asservissement aux convoitises (1 P 1,14; 2,11; 4,2), aux débauches et à l'idolâtrie (1 P 4,3), etc. De plus, comme le note J. Schlosser, « l'important recourt à la [*Torah*], qui va de l'allusion furtive à la citation formelle servant de base à l'argumentation, conduit certains critiques à admettre que les communautés visées étaient mixtes (pagano-chrétiens et judéo-chrétiens); cela n'aurait rien d'étonnant en Asie Mineure<sup>80</sup>. » Il est possible de considérer que, parmi ces Gentils convertis à la foi en Christ, plusieurs étaient d'anciens craignants-Dieu ou prosélytes et que, par conséquent, ils avaient une très bonne connaissance de la *Torah*. Si la mixité des communautés chrétiennes auxquelles s'adresse 1 P semble vraisemblable, l'insistance de l'auteur sur le passé des destinataires (1 P 4,3), sur les épouses chrétiennes de maris gréco-romains (1 P 3,1) et sur les serviteurs et les gens de maison qui semblent servir des maîtres gréco-romains (1 P 2,18-25) – Tertullien mentionne également des esclaves devenus chrétiens et qui ont eu à subir des rigueurs de leurs maîtres<sup>81</sup> et Pline le Jeune des esclaves ayant confessé de leur foi devant les

---

<sup>77</sup> 1 P 1,1.

<sup>78</sup> Jérôme, *De Viris Ill.*, 1

<sup>79</sup> A.P. TARRECH, « Le milieu de la Première Épître de Pierre », *Revista Catalana de Teologia*, 5 (1980), p. 117.

<sup>80</sup> J. SCHLOSSER, « La Première Épître de Pierre » dans D. MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 422 ; C. SPICQ, *Les Épîtres de Saint Pierre* (Sources bibliques), Paris, Librairie Lecoffre – J. Gabalda & Cie, 1966, p. 13.

<sup>81</sup> Tertullien, *Apol.* 3,4; *Ad Nat.*, 1,4.

tribunaux<sup>82</sup> –, laisse cependant penser qu'elles comportaient une majorité de convertis provenant de la gentilité, ce qui est caractéristique de la troisième génération chrétienne à laquelle, nous l'avons dit, appartient l'auteur de 1 P.

Le vocabulaire et le contexte de tensions latentes invoqués dans la *Première Épître de Pierre* sont également un indice d'une pénétration importante du christianisme dans le milieu rural de l'Orient romain. En effet, les cinq toponymes mentionnés dans l'adresse de la lettre peuvent désigner soit des régions, soit des provinces romaines qui se trouvaient sous la domination romaine depuis 17 av. notre ère et qui rassemblaient une vaste population caractérisée par une grande diversité culturelle et ethnique. Or, exception faite de l'Asie Mineure et des zones littorales de la Méditerranée orientale, ces régions étaient très peu urbanisées. Ce caractère rural pourrait expliquer le fait qu'aucune ville ne soit mentionnée dans 1 P :

L'adresse de 1 P est significative. Elle ne contient aucun nom de ville, mais désigne de vastes territoires, très diversifiés entre eux allant des zones côtières d'Asie et de Bithynie-Pont jusqu'aux hauts plateaux de Galatie et de Cappadoce encore peu urbanisés. L'adresse de Pierre pourrait indiquer un développement de l'évangélisation en direction de zones rurales à l'intérieur des vastes territoires dont il cite les noms<sup>83</sup>.

Nous avons déjà mentionné que la présence chrétienne dans les milieux ruraux de ces régions est confirmée par Pline le Jeune<sup>84</sup>. De même, contrairement aux autres textes chrétiens du I<sup>er</sup> siècle, l'auteur de 1 P n'insiste pas sur la richesse, ce qui permet de penser que, du point de vue social, la lettre s'adressait avant tout à de petites gens, des serviteurs, des artisans ou des esclaves : « les chrétiens de 1 P sont donc des gens de la campagne (paysans ou bergers) et non de la ville [...] »<sup>85</sup>.

Quant à leur statut juridique, ils sont presque tous des *peregrini* de classe basse qui cultivent dans des conditions difficiles (souvent en régime de servage féodal) les propriétés appartenant aux classes dominantes, romaines ou locales<sup>86</sup>. » De même, le

---

<sup>82</sup> Plin., *Ep.* X, 96,8.

<sup>83</sup> M.-L. LAMAU, *Des chrétiens dans le monde : communautés pétriniennes au 1<sup>er</sup> siècle* (Lectio divina, 134), préf. de É. COTHENET, Paris, Cerf, 1988, p. 97-98.

<sup>84</sup> Plin., *Ep.*, X,96,9. Voir également R.L. FOX, *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée* (Amphi 7. Histoire), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, c1997, p. 46 et p. 299.

<sup>85</sup> A.P. TARRECH, « Le milieu de la Première Épître de Pierre », *Revista Catalana de Teologia*, 5 (1980), p. 128.

<sup>86</sup> É. COTHENET, « Les Épîtres de Pierre », *Cahiers évangile*, 47 (1984), p. 9.



code domestique que renferme la lettre (1 P 2,18-3,7) montre que les destinataires formaient des groupes variés composés : de personnes libres, d'esclaves, d'hommes, de femmes, de célibataires, des maris de femmes croyantes, de femmes de Gentils, d'anciens, de plus jeunes, de « convertis » de longue date et récents. On peut donc constater que les communautés chrétiennes auxquelles s'adressait la *Première Épître de Pierre* étaient anciennes et composées de membres aux statuts divers, mais qui appartenaient majoritairement aux catégories les plus humbles de la société et tout porte à croire qu'elles habitaient des milieux ruraux ou suburbains des différentes régions de l'Asie Mineure. Outre la composition des communautés, la *Première Épître de Pierre* nous ouvre une véritable fenêtre sur le contexte et la nature des relations entre les chrétiens et le monde de même que sur les exigences qu'impose la foi en Christ, notamment en matière de soumission à l'autorité.

#### D. L'adversité chrétienne et l'éthique pétrinienne de la soumission : l'établissement d'une norme communautaire

L'auteur de la *Première Épître de Pierre* mentionne des communautés d'Asie Mineure du I<sup>er</sup> siècle confrontées à un contexte de tensions récurrentes. Devant la menace, 1 P se veut une « exhortation éthique et un rappel des grands axes du kérygme chrétien<sup>87</sup>. » Comme le résume C. Lepelley, la *Première Épître de Pierre* « est dans une grande part un écrit de circonstance, en rapport avec la situation concrète des chrétiens immergés dans un entourage païen dont l'hostilité s'exprime par une attitude agressive dans la vie quotidienne et, dans certains cas, par des procès conclus probablement par des condamnations<sup>88</sup>. »

Ces tribulations dirigées envers les chrétiens tendent à montrer que ceux-ci ont été reconnus comme formant un groupe particulier au sein de la société, car aucune information ne permet de conclure que cette hostilité a aussi affecté les communautés judéennes de ces régions. On a mentionné que, durant la période comprise entre les

---

<sup>87</sup> J. SCHLOSSER, « La *Première Épître de Pierre* » dans D. MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 419.

<sup>88</sup> C. LEPELLEY, « Le contexte historique de la première lettre de Pierre. Essai d'interprétation », dans C. PERROT (éd.), *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB (Paris, 1979)* (Lectio divina, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 52.

règnes de Néron (54-68) et de Trajan (98-117), les chrétiens ont été reconnus par l'autorité romaine comme formant des hétéroclites particulières et c'est probablement en tant que membres de ces dernières qu'ils ont subi des tribulations. Cette perception de la part de l'Altérité ne signifie pas que les chrétiens se sont perçus comme un élément externe au « judaïsme », mais ils avaient certainement conscience de former un groupe particulier et que c'était en raison de leur appartenance à ce groupe, que l'accusation en raison du *nomen* semble confirmer, qu'ils subissaient l'hostilité des populations locales.

Dans ce contexte d'hostilité, l'auteur de 1 P désirait raffermir la foi des fidèles devant une épreuve qui semble se prolonger. Cependant, comme nous l'avons mentionné, les chrétiens de cette époque ne semblent pas confrontés à des répressions étatiques qui ne surviendront véritablement qu'au cours du III<sup>e</sup> siècle. En effet, l'auteur de 1 P semble plutôt présenter des menaces et des accusations provenant de l'entourage immédiat : des calomnies (1 P 2,12; 3,6), des injures (1 P 3,9), des menaces (1 P 3,16), des insultes (1 P 4,14) et des blasphèmes (1 P 4,14). Ainsi, « ces menaces semblent être la toile de fond de la vie quotidienne des destinataires et la source de leurs difficultés<sup>89</sup>. » L'insistance de l'auteur sur le thème de la souffrance, une souffrance partagée avec le Christ<sup>90</sup>, montre qu'il ne s'agissait pas d'événements ponctuels, mais bien de situations récurrentes dans la vie des communautés chrétiennes d'Asie Mineure<sup>91</sup>.

La *Première Épître de Pierre* laisse cependant croire que l'hostilité populaire ne se limitait pas à de simples attaques verbales et à des calomnies. Elle se traduisait également en attaques physiques, voire en procès devant les autorités romaines locales. Cette hostilité populaire semble avoir été fréquente, Tertullien soulignant même « [qu'il] n'y a pas d'accusateur plus acharné des chrétiens que le peuple<sup>92</sup>. » En raison de son incompréhension du culte chrétien et de leurs réunions, le peuple s'était forgé une image déroutante du « christianisme ». Peu renseigné sur cette « nouvelle communauté », la population a perçu les chrétiens comme des anthropophages, des incestueux et des éléments subversifs pratiquant des orgies nocturnes, rejetant leur mode

---

<sup>89</sup> M.-L. LAMAU, *Des chrétiens dans le monde : communautés pétriniennes au I<sup>er</sup> siècle* (Lectio divina, 134), préf. de É. COTHENET, Paris, Cerf, 1988, p. 50.

<sup>90</sup> 1 P 1,2.11.19; 2,21; 3,18; 4,1.13; 5,1.

<sup>91</sup> 1 P 1,6 ss; 2,18 ss; 3,13 ss; 4,1 ss.

<sup>92</sup> Tert., *Apol.*, 35,8.

de vie et menaçant de rompre la *pax deorum*. L'auteur de 1 P n'hésite d'ailleurs pas à critiquer la « *way of life* » des Gentils, du moins telle qu'il la percevait : « c'est assez, en effet, d'avoir dans le temps passé accompli la volonté des Nations, en marchant dans la dissolution, les convoitises, l'ivrognerie, les excès du manger et du boire, et les idolâtries criminelles » (1 P 4,3).

On comprend ainsi l'importance qu'ont accordé les apologistes des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles à présenter et à défendre *ad externos*, « – qu'il s'agisse des autorités, du public païen ou des [Judéens], éventuellement mêmes des hérétiques – la doctrine ou la vie de la communauté chrétienne, de tenter d'établir avec [l'Altérité] une forme de dialogue, fût-il polémique<sup>93</sup>. » Les chrétiens se trouvaient ainsi en situation d'insécurité en raison de l'hostilité des populations locales qui a pu conduire à l'intervention des magistrats en vertu de leur pouvoir de *coercitio*. Toutefois, l'auteur de 1 P a exhorté les chrétiens à ne pas encourir, de leur propre faute, la persécution ou le martyr : « quelle gloire y a-t-il à supporter de mauvais traitements pour avoir commis des fautes? Mais si vous supportez la souffrance lorsque vous faites ce qui est bien, c'est une grâce devant Dieu » (1 P 2,20). Pour l'auteur de 1 P, l'immoralité jetait le discrédit non seulement sur les chrétiens, mais sur le Seigneur : « ayez au milieu des Nations une bonne conduite, afin que, là même où ils vous calomnient comme si vous étiez des malfaiteurs, ils remarquent vos bonnes œuvres, et glorifient Dieu, au jour où il les visitera » (1 P 2,12)<sup>94</sup>.

Ainsi, pour l'auteur de 1 P « il ne s'agit pas tant d'instruire de vérités nouvelles que de montrer les correspondances entre la vie concrète des destinataires et l'affirmation centrale de la foi : la souffrance du Christ comme condition de sa gloire<sup>95</sup>. » Comme le précise M.-L. Lamau, dans 1 P, le nom chrétien est associé à celui de malfaiteur (2,12; 4,15-16) et de criminel promis à la vindicte des gouverneurs (2,14). Il est devenu une occasion de honte (4,16) et se trouve chargé de menaces (4,15). Le

---

<sup>93</sup> B. POUDERON, *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle* (Initiations aux Pères de l'Église), Paris, Cerf, 2005, p. 14.

<sup>94</sup> J.-C. MARGOT, *Les Épîtres de Pierre. Commentaire*, préf. de P. BONNARD, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 77-78.

<sup>95</sup> É. COTHENET, « Les Épîtres de Pierre », *Cahiers évangile*, 47 (1984), p. 11.

nom chrétien, comme celui du Christ, est alors associé par Pierre à la *doxa*, à la gloire (4,14.16)<sup>96</sup>.

Pour faire face à l'adversité, l'auteur de 1 *P* propose que ses destinataires adoptent une éthique irréprochable qui se composait de deux axes principaux : une éthique de présence au monde et une éthique de la communauté chrétienne basée sur le respect et le service mutuels. Nous nous limiterons à commenter brièvement cette éthique chrétienne à partir du thème de la soumission. Dans un contexte conflictuel, la soumission apparaît pour l'auteur de 1 *P* comme l'une des dimensions principales de l'éthique de présence au monde et à plusieurs reprises dans son épître, il exhorte les fidèles à la soumission : pour tous les chrétiens, soumission aux autorités; pour les esclaves, soumission au maître; pour les femmes, soumission au mari; pour les jeunes, soumission aux membres plus âgés. La première exhortation de 1 *P* concernait la soumission aux autorités :

Soyez soumis, à cause du Seigneur, à toute autorité établie parmi les hommes, soit au roi comme souverain, soit aux gouverneurs comme envoyés par lui pour punir les malfaiteurs et pour approuver les gens de bien. Car c'est la volonté de Dieu qu'en pratiquant le bien vous réduisiez au silence les hommes ignorants et insensés, étant libres, sans faire de la liberté un voile qui couvre la méchanceté, mais agissant comme des serviteurs de Dieu. Honorez tout le monde; aimez les frères; craignez Dieu; honorez le roi (*βασιλεύς*)<sup>97</sup>.

Cette soumission envers les détenteurs du pouvoir était donc requise, car, selon la pensée de l'auteur de 1 *P*, ce pouvoir leur est octroyé par Dieu. Cette exhortation au loyalisme « suppose que les autorités (empereurs ou gouverneurs) ne sont pas a priori hostiles<sup>98</sup> », ce qui permet de confirmer que les répressions à l'égard des chrétiens n'étaient pas organisées par les autorités romaines et qu'il n'existait pas de législation interdisant la pratique du culte chrétien. La *Première Épître de Pierre* reprend ainsi la même problématique que l'on retrouve dans l'*Épître aux Romains* :

Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu. C'est pourquoi celui qui s'oppose à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi, et ceux qui résistent attireront une condamnation sur eux-mêmes. Ce n'est

---

<sup>96</sup> M.-L. LAMAU, *Des chrétiens dans le monde : communautés pétriniennes au 1<sup>er</sup> siècle* (Lectio divina, 134), préf. de É. COTHENET, Paris, Cerf, 1988, p. 28.

<sup>97</sup> 1 *P* 2,13-17.

<sup>98</sup> C. LEPALLEY, « Le contexte historique de la première lettre de Pierre. Essai d'interprétation » dans C. PERROT (éd.), *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB (Paris, 1979)* (Lectio divina, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 47.

pas pour une bonne action, c'est pour une mauvaise, que les magistrats sont à redouter. Veux-tu ne pas craindre l'autorité? Fais-le bien, et tu auras son approbation. Le magistrat est serviteur de Dieu pour ton bien. Mais si tu fais le mal, crains; car ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée, étant serviteur de Dieu pour exercer la vengeance et punir celui qui fait le mal. Il est donc nécessaire d'être soumis, non seulement par crainte de la punition, mais encore par motif de conscience<sup>99</sup>.

Tant pour Paul que pour l'auteur de la *Première Épître de Pierre*, « les gouverneurs sont délégués par le souverain pour punir les malfaiteurs et louer les gens de bien, l'autorité publique se justifie par sa finalité, elle n'est pas vue comme un adversaire<sup>100</sup>. » Par ailleurs, comme le souligne J.-C. Margot, « c'est par leur bonne conduite que les chrétiens gagneront les païens, c'est par leur soumission positive aux autorités qu'ils réfuteront (même en gardant le silence !) les mensonges de ceux qui les accusent de noires machinations contre l'État<sup>101</sup>. » Par conséquent, « pas plus la foi que l'espérance chrétienne [...] ne conduisent, selon notre *Épître*, à un désengagement ou à un refus global des institutions<sup>102</sup>. » Ce qui était prôné par l'auteur de 1 P, c'était l'attitude attendue de la part de bons citoyens par les autorités romaines et par les membres des classes dirigeantes permettant aux chrétiens d'être irréprochables devant les tribunaux locaux<sup>103</sup>.

L'auteur de 1 P poursuit ensuite son exhortation à la soumission en s'adressant de manière large aux serviteurs :

Serviteurs (*Oi oikéται*), soyez soumis en toute crainte à vos maîtres, non seulement à ceux qui sont bons et doux, mais aussi à ceux qui sont d'un caractère difficile. Car c'est une grâce que de supporter des afflictions par motif de conscience envers Dieu, quand on souffre injustement.

Le terme « *oikéτης* » « peut englober aussi bien la situation d'hommes libres, pauvres et démunis, journaliers à la condition précaire, que celle des esclaves attachés à une

---

<sup>99</sup> Rm 13,1-5.

<sup>100</sup> C. LEPALLEY, « Le contexte historique de la première lettre de Pierre. Essai d'interprétation » dans C. PERROT (éd.), *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB (Paris, 1979)* (Lectio divina, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 47.

<sup>101</sup> J.-C. MARGOT, *Les Épîtres de Pierre. Commentaire*, préf. de P. BONNARD, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 44.

<sup>102</sup> M.-A. CHEVALIER, « Condition et vocation des chrétiens en diaspora. Remarques exégétiques sur la 1<sup>re</sup> Épître de Pierre », *Revue des Sciences Religieuses*, 48 (1974), p. 393.

<sup>103</sup> Voir S. LEGASSE, « La soumission aux autorités d'après 1P 2.13-17 : version spécifique d'une Parénèse originale », *New Testament Studies*, 34 (1988), p. 378-396 ; C. SPICQ, *Les Épîtres de Saint Pierre* (Sources bibliques), Paris, Librairie Lecoffre – J. Gabalda & Cie, 1966, p. 98-110.

maison qui leur conférait une référence sociale.<sup>104</sup> » Ainsi, « la désignation de domestiques ou familiers moins rude et plus précise que celle d'esclave englobe tous les serviteurs, hommes ou femmes, au service personnel d'un maître de maison, depuis les cuisiniers et portiers, jusqu'aux intendants, pédagogues, etc., mais non directement les travailleurs agricoles ou industriels<sup>105</sup>. »

On sait que des communautés ont compté dès l'origine des esclaves et des affranchis. Cependant, le fait que 1 P n'aborde que les devoirs des serviteurs laisse à penser que ceux-ci étaient au service de maîtres gréco-romains, contrairement à la situation qui est exposée dans l'*Épître à Timothée* où les maîtres sont présentés comme des frères :

Que tous ceux qui sont sous le joug de la servitude regardent leurs maîtres comme dignes de tout honneur, afin que le nom de Dieu et la doctrine ne soient pas blasphémés. Et que ceux qui ont des fidèles pour maîtres ne les méprisent pas, sous prétexte qu'ils sont frères; mais qu'ils les servent d'autant mieux que ce sont des fidèles et des bien-aimés qui s'attachent à leur faire du bien. Enseigne ces choses et recommande-les (1 Tm 6,1-2).

Puisque l'ensemble du fonctionnement de la société romaine était fondé sur l'institution de l'esclave, cet appel à la soumission des esclaves montre bien que l'auteur de 1 P ne cherchait pas à briser les cadres établis et « n'[entendait] pas privilégier une classe plutôt qu'une autre, ni nuire aux riches pour servir les plus pauvres, ni libérer les esclaves pour ruiner les grands propriétaires et finalement l'économie générale de l'empire<sup>106</sup>. » Les serviteurs devaient alors accepter leur condition, malgré les sévices et injustices qu'ils devaient endurer (1 P 2,20-21), au même titre que tout chrétien est un serviteur de Dieu (1 P 2,16)<sup>107</sup>. L'esclave chrétien devait ainsi se conduire « selon les lumières de sa foi, avec une conscience pure et préférera subir une peine injuste que d'être châtié par de justes châtiments; mieux vaut souffrir lorsqu'on agit bien que

---

<sup>104</sup> M. CARREZ, « L'esclavage dans la *Première Épître de Pierre* » dans C. PERROT (dir.), *Études sur la Première Lettre de Pierre : congrès de l'ACFEB (Paris, 1979)* (Lectio divina, 10), Paris, Cerf, 1980, p. 213.

<sup>105</sup> C. SPICQ, *Les Épîtres de Saint Pierre* (Sources bibliques), Paris, Librairie Lecoffre – J. Gabalda & Cie, 1966, p. 107.

<sup>106</sup> M. CARREZ, « L'esclavage dans la *Première Épître de Pierre* » dans C. PERROT (dir.), *Études sur la Première Lettre de Pierre : congrès de l'ACFEB (Paris, 1979)* (Lectio divina, 10), Paris, Cerf, 1980, p. 211.

<sup>107</sup> C. SPICQ, *Les Épîtres de Saint Pierre* (Sources bibliques), Paris, Librairie Lecoffre – J. Gabalda & Cie, 1966, p. 106-107.

lorsqu'on fait le mal. C'est l'esprit du sermon sur la Montagne<sup>108</sup>. » Cependant, il n'était pas seul et le Christ devient pour lui un modèle<sup>109</sup>.

Poursuivant son exhortation, l'auteur appelle les femmes à se soumettre à leurs maris :

Femmes, soyez de même soumises à vos maris, afin que, si quelques-uns n'obéissent point à la parole, ils soient gagnés sans paroles par la conduite de leurs femmes, en voyant votre manière de vivre chaste et réservée. Ayez, non cette parure extérieure qui consiste dans les cheveux tressés, les ornements d'or, ou les habits qu'on revêt, mais la parure intérieure et cachée dans le cœur, la pureté incorruptible d'un esprit doux et paisible, qui est d'un grand prix devant Dieu. Ainsi se paraient autrefois les saintes femmes qui espéraient en Dieu, soumises à leurs maris, comme Sara, qui obéissait à Abraham et l'appelait son seigneur. C'est d'elle que vous êtes devenues les filles, en faisant ce qui est bien, sans vous laisser troubler par aucune crainte<sup>110</sup>.

Encore une fois, l'auteur souligne que la foi implique une acceptation de l'ordre naturel des choses traditionnelles et qu'il ne désire pas changer le cadre établi. D'ailleurs, ce thème est typique de la société gréco-romaine fondée sur la hiérarchie dont la soumission de la femme à son mari. Selon C. Spicq, « l'attention de l'auteur est portée plus longuement sur les femmes, probablement parce que celles-ci étaient plus nombreuses dans l'Église et qu'elle avait une place prépondérante. L'un de leurs rôles est de convertir leur mari gréco-romain par leur bonne conduite et leur morale, bien que cela pouvait susciter des difficultés diverses<sup>111</sup>. » D'après *Genèse* 18,12, on peut penser que Sara, qui a enfanté le peuple de Dieu (*Es* 51,2), constituait un modèle de soumission et de piété pour la femme chrétienne. En contrepartie, les maris devaient également montrer du respect à leur femme, même si elles étaient plus faibles qu'eux, car celles-ci étaient cohéritières de la grâce<sup>112</sup>.

L'auteur de 1 *P* termine son exhortation à la soumission en, avec une très nette brièveté, demandant aux jeunes d'être soumis aux anciens : « De mêmes, vous qui êtes

---

<sup>108</sup> C. SPICQ, *Les Épîtres de Saint Pierre* (Sources bibliques), Paris, Librairie Lecoffre – J. Gabalda & Cie, 1966, p. 106.

<sup>109</sup> M.-L. LAMAU, *Des chrétiens dans le monde : communautés pétriniennes au 1<sup>er</sup> siècle* (Lectio divina, 134), préf. de É. COTHENET, Paris, Cerf, 1988, p. 199.

<sup>110</sup> 1 *P* 3,1-6.

<sup>111</sup> C. SPICQ, *Les Épîtres de Saint Pierre* (Sources bibliques), Paris, Librairie Lecoffre – J. Gabalda & Cie, 1966, p. 115.

<sup>112</sup> 1 *P* 3,7.

jeunes, soyez soumis aux anciens. Et tous, dans vos rapports mutuels, revêtez-vous d'humilité; car Dieu résiste aux orgueilleux, Mais il fait grâce aux humbles » (1 P 5,5). Dans les *Actes des apôtres*, nous avons vu que le terme « anciens » désignait les membres âgés et expérimentés de la communauté qui avaient en charge sa direction<sup>113</sup>. Ainsi, si « les anciens ne [devaient] pas abuser de leur position pour réaliser une bonne affaire, en manipulant l'argent et éviter l'autoritarisme<sup>114</sup> », les jeunes membres de la communauté ne devaient pas se montrer orgueilleux en respect de l'organisation hiérarchique de la communauté<sup>115</sup>. L'exhortation à la soumission apparaît ainsi être un thème central de la *Première Épître de Pierre*. Cet appel à respecter toutes les formes d'autorité ne se limitait pas aux plus humbles membres des communautés, mais à l'ensemble des chrétiens qui les composaient.

#### E. La *Première Épître de Pierre* : un écrit de définition identitaire?

La *Première Épître de Pierre* apparaît comme un écrit de circonstance qui tente d'encadrer les communautés chrétiennes d'Asie Mineure confrontées à une période de grande insécurité. Composée possiblement à Rome dans les années 80-90 par un membre de la communauté pétrinienne, elle a été expédiée à diverses communautés d'Asie Mineure : le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie. Or, cette vaste région dominée par l'Empire romain a été un terreau fertile pour les premières missions chrétiennes et l'ancrage du mouvement chrétien à l'époque de rédaction de 1 P semble ancien et étendu, ne se limitant plus aux zones côtières et aux cités. En effet, la *Première Épître de Pierre* semble destinée à des communautés vivant en milieu rural ou en milieu suburbain. Composées d'une majorité de convertis provenant de la gentilité, ces communautés étaient constituées de membres appartenant aux classes les plus démunies de la société. Ces communautés chrétiennes devaient être quotidiennement confrontées à des calomnies et des repréailles populaires qui ont possiblement conduit à la mise en procès de certains d'entre eux.

---

<sup>113</sup> Ac 14,23; 20,17.

<sup>114</sup> J.-C. MARGOT, *Les Épîtres de Pierre. Commentaire*, préf. de P. BONNARD, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 81.

<sup>115</sup> M.-L. LAMAU, *Des chrétiens dans le monde : communautés pétriniennes au 1<sup>er</sup> siècle* (Lectio divina, 134), préf. de É. COTHENET, Paris, Cerf, 1988, p. 289-295.



Devant cette réalité vécue, l'auteur de la *Première Épître de Pierre* tente « d'éclairer la situation pénible des chrétiens par l'exemple du Christ souffrant en sa passion<sup>116</sup> » afin de les armer de courage devant les tribulations qui menaçaient et qui risquaient d'engendrer le doute dans le cœur des fidèles. Loin d'en appeler à un retrait du monde, malgré l'adversité qui tenaille sans cesse les ouailles auxquelles s'adressait cette épître, ceux-ci étaient plutôt invités à y demeurer présents tout en adoptant un système de valeurs et de comportements digne de leur foi. L'auteur de 1 *P* a alors exhorté les chrétiens à se conformer à certaines « tables domestiques », soit une liste de devoirs à respecter qui réglait les rapports mutuels entre individus appartenant à une même structure sociale<sup>117</sup>. Le principe de base de ces tables domestiques se trouve énoncé par Paul qui a exhorté au respect du rôle traditionnel assigné à chacun : « que chacun demeure dans l'état où il était lorsqu'il a été appelé » (1 *Co* 7,20).

Ce principe a été amplement repris par l'auteur de 1 *P* qui convie les disciples du Christ à respecter une éthique de présence au monde et une éthique de la communauté chrétienne basée sur le respect et le service mutuels. Ce n'est donc pas sans raison que, dans un contexte où règne la violence, l'auteur exhorte à la soumission aux autorités. De même, qu'il s'adresse aux serviteurs, aux femmes ou aux jeunes membres de ces communautés chrétiennes, l'auteur de 1 *P* les exhorte à respecter l'ordre établi en fonction de leur place au sein de la société. L'appel à la soumission et au respect de l'ordre naturel des choses apparaît ainsi comme l'une des clefs de lecture de la *Première Épître de Pierre*. Ainsi, on doit considérer que, dans le processus discursif de construction de l'identité chrétienne, le rapport du Soi à l'Autre a, bien évidemment, été déterminant. De plus, ce processus de construction s'accompagnait de la mise en place de normes propres au groupe d'appartenance qu'il convenait de respecter et qui établissaient une cohérence entre identité et pratiques/croyances. Finalement, par la réappropriation de la terminologie biblique pour définir le peuple de Dieu (*γένος, ἔθνος, λαός*) afin de l'appliquer à la fraternité de ceux qui croient en Christ, l'auteur de 1 *P* s'inscrit en continuité avec le mode de définition qui était celui des Judéens de l'époque, c'est-à-dire un mode de définition ethnique qui permettait leur différenciation avec les

---

<sup>116</sup> M. TRIMAILLE, « La Première Épître de Pierre » dans M. CARREZ et *al.*, *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 3), Paris, Desclée, 1983, p. 244.

<sup>117</sup> Sur les « tables domestiques », voir M.-L. LAMAU, *Des chrétiens dans le monde : communautés pétriniennes au 1<sup>er</sup> siècle* (Lectio divina, 134), préf. de É. COTHENET, Paris, Cerf, 1988, p. 156-206.

autres ethnies de l'Antiquité. Toutefois, l'auteur de la *Première Épître de Pierre* modifie le mode d'appartenance au *λαός θεοῦ* qui ne repose plus sur l'appartenance ethnique, comme c'est le cas pour l'*ethnos* judéen, mais sur la connaissance et la croyance en Christ. Il convient donc de relativiser le mode de raisonnement ethnique, qui, bien qu'il demeure présent, ne se situe plus au même niveau. Cet usage s'est poursuivi dans les œuvres apologétiques que nous allons maintenant aborder.

## II. L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE OU LES DISCOURS D'UNE CONSCIENCE IDENTITAIRE

### A. Le contexte historique de l'apologétique chrétienne au II<sup>e</sup> siècle

Sans s'y limiter, la littérature apologétique chrétienne a été principalement le fait d'auteurs des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles. Or, cette époque constitue une période charnière dans l'histoire du christianisme antique, car elle est marquée, nous l'avons souligné, par deux éléments contextuels particuliers : l'accentuation du processus de distinction et de différenciation entre ce qui deviendra le « judaïsme » et le « christianisme » et les premières persécutions de chrétiens. Pour bien comprendre dans quel contexte s'inscrit la rédaction des œuvres apologétiques, il convient de revenir sur certains éléments que nous avons déjà mentionnés dans les chapitres précédents. Si une volonté de distinction est apparue dès le I<sup>er</sup> siècle, les œuvres apologétiques montrent une volonté encore plus claire de différencier les chrétiens des Judéens, différenciation qui apparaît pour la première fois dans le *Kérygme de Pierre*, habituellement daté du règne d'Hadrien (117-138), qui constitue l'une des plus anciennes formes d'apologie chrétienne<sup>118</sup>. Cette volonté de faire des chrétiens une entité différente des Judéens s'intègre dans la stratégie consciente mise en œuvre par les apologistes pour définir l'« identité chrétienne ».

Ce besoin a été d'autant plus ressenti comme nécessaire que les relations entre les chrétiens et les Judéens ont parfois été, mais pas uniquement, très polémiques, voire violentes, comme nous l'avons souligné en ce qui concerne le soulèvement de la

---

<sup>118</sup> B. POUDERON, *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle* (Initiations aux Pères de l'Église), Paris, Cerf, 2005, p. 46 et p. 110; R.M. GRANT, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphie, Westminster Press, 1988, p. 39.

communauté judéenne de Rome sous le règne de Claude ou le cycle stéréotypé de la prédication de Paul tel que décrit dans les *Actes des apôtres*<sup>119</sup>. Cependant, rappelons également que, durant le I<sup>er</sup> siècle, ces conflits sont demeurés des querelles familiales entre « frères ennemis » ou « jumeaux » qui n'ont cessé de s'accroître, notamment après la Première Guerre judéenne (66-70), alors que l'autorité judéenne est en pleine restructuration en raison de la disparition du Temple et des anciennes autorités<sup>120</sup>. Par ailleurs, nous avons souligné que la nature et l'intensité des conflits judéo-chrétiens ont varié selon la proximité des courants chrétiens avec les institutions et les pratiques judéennes. Force est donc de constater qu'à l'époque des apologistes, les relations entre les chrétiens et les Judéens sont toujours diversifiées et marquées par des tensions d'intensités variables, sans toutefois qu'il faille considérer une situation de « rupture », car le « dialogue » entre eux semble également se poursuivre au-delà de cette période.

Nous avons également souligné que cette période marque également l'accentuation des relations entre les chrétiens et les Gentils. Cela a engendré de nombreuses situations de tension qui ne sont pas nécessairement généralisées, mais plutôt liées à des contextes locaux particuliers, créant ainsi pour les chrétiens un état endémique d'insécurité, notamment en Orient où les communautés chrétiennes sont plus nombreuses et comptent davantage d'adhérents. Déjà perceptibles dans les *Épîtres pastorales*, notamment dans la *Première Épître de Pierre* dont nous venons de parler, ces relations ont oscillé entre invectives et calomnies, entre attaques physiques et persécutions populaires sporadiques. Les tensions qui prévalent à l'époque dans les relations entre les Judéens et les chrétiens, mais également entre les Gentils et les chrétiens ont probablement eu tôt fait d'attirer sur ces derniers l'attention des autorités romaines chargées du maintien de l'ordre en vertu de leur pouvoir de *coercitio*<sup>121</sup>. C'est ainsi que les chrétiens ont rapidement été considérés par les autorités romaines comme

---

<sup>119</sup> A. VANHOYE, « Les Juifs selon les *Actes des apôtres* et les *Épîtres* du Nouveau Testament », *Biblica*, 72, 1 (1991), p. 75-76.

<sup>120</sup> S.C. MIMOUNI, « Les représentations historiographiques du christianisme au I<sup>er</sup> siècle », dans B. POUDERON – Y.-M. DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles. Actes du colloque de Tours, septembre 2000* (Théologie historique, 114), Paris, Beauchênes, 2001, p. 69-70.

<sup>121</sup> Sur la *coercitio*, voir C. LOVISI, « Coercitio (Droit romain) » dans J. LECLANT (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité* (Quadrige), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 524; T. MOMMSEN – J. MARQUARDT, *Manuel des antiquités romaines*. Tome I. *Le droit public romain*. 2<sup>e</sup> édition, Trad. de l'allemand par P.F. GIRARD, Paris, Ernest Thorin, 1887, p. 158-180; W. NIPPEL, « Policing Rome », *The Journal of Roman Studies*, 74 (1984), p. 22-23.

s'apparentant à un mouvement séditieux troublant l'ordre public, accusation qui avait également été portée à l'encontre des Judéens.

C'est à l'époque qui nous concerne plus directement qu'ont été instituées les premières législations impériales s'appliquant aux chrétiens. Préservé dans la correspondance de Pline le Jeune, le rescrit de Trajan, rédigé en 112, concernait la poursuite de chrétiens de la province de Bithynie-Pont et instaurait une jurisprudence qui a prévalu jusqu'à la période des grandes persécutions du III<sup>e</sup> siècle<sup>122</sup>. En réponse à l'incertitude de son gouverneur de province sur la procédure judiciaire à suivre à l'égard des chrétiens, Trajan a précisé qu'il ne convient pas de les rechercher, limitant ainsi l'intervention aux troubles ouvertement déclarés, que les dénonciations anonymes ne devaient pas être prises en considération et qu'il fallait relâcher ceux qui abjuraient leurs croyances et condamner ceux qui persévéraient dans leur foi. Environ quinze ans plus tard, soit vers 125, Hadrien a réitéré dans son essence la politique adoptée par Trajan dans le rescrit qu'il a envoyé à Minucius Fundanus alors gouverneur d'Asie<sup>123</sup>, position impériale possiblement reprise par Antonin et Marc-Aurèle dans des rescrits dont l'authenticité demeure toutefois contestée. Cependant, aucun de ces rescrits ne précise la nature exacte des accusations portées contre les chrétiens, suscitant par le fait même de nombreux débats historiographiques<sup>124</sup>. Au-delà de ces considérations judiciaires, trois constats méritent d'être soulignés.

D'une part, il est à noter que l'état endémique d'insécurité dans lequel ont évolué les chrétiens n'a pas nécessairement conduit à des interventions romaines et que celles-ci sont demeurées ponctuelles et localisées. D'autre part, que durant cette période, les procédures judiciaires n'ont pas été enclenchées par les autorités romaines, mais qu'elles ont plutôt émané d'individus, de groupes ou de foules hostiles aux chrétiens, reflétant ainsi la situation de tension décrite précédemment. Finalement, nous avons mentionné que les poursuites judiciaires contre les chrétiens confirment que ces derniers ont été rapidement considérés par les autorités romaines comme une entité distincte des Judéens, peu importe la nature qu'on lui confère, malgré les liens de proximités qui sont

---

<sup>122</sup> Pline, *Ep.*, X,96-97.

<sup>123</sup> Justin, I *Apologie*, 68; Eusèbe, *H.E.*, IV, 26.

<sup>124</sup> A.N. SHERWIN-WHITE, « Appendix V : The Early Persecutions and Roman Law » dans A.N. SHERWIN-WHITE, *The letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1985 (c1966), p. 772-787.

parfois soulignés. C'est ainsi que Pline le Jeune considérait que les chrétiens constituaient une hétéairie, une association particulière<sup>125</sup>. Cette reconnaissance des chrétiens en tant qu'entité distincte peut possiblement expliquer pourquoi certains auteurs chrétiens ont alors utilisé de plus en plus les catégories « *γένος* » et « *ἔθνος* » pour définir le mouvement chrétien.

## B. Pour une redéfinition de l'apologétique chrétienne

Avant de s'intéresser à ces catégories, il convient de bien circonscrire ce que la recherche regroupe sous l'appellation « littérature apologétique chrétienne ». Depuis une quinzaine d'années, l'apologétique chrétienne fait l'objet d'une vaste réévaluation de la part des spécialistes, notamment en ce qui a trait à sa définition comme genre littéraire. Le terme « *ἀπολογία* » par lequel on désigne généralement ces œuvres de défense du christianisme, appartient au vocabulaire judiciaire et désigne le discours de défense que prononce ou rédige un accusé pour réfuter les accusations portées contre lui dans le cadre d'un procès réel ou fictif. Une majorité des chercheurs s'entendent sur le fait que les œuvres apologétiques sont en premier lieu caractérisées par la présence d'éléments de défense contre des attaques actuelles ou passées, réelles ou construites<sup>126</sup>. Cependant, ce critère n'est guère suffisant pour caractériser un genre littéraire, car une part importante des textes judéens et chrétiens comporte, à des degrés divers, des éléments de défense en raison de leurs croyances et de leurs comportements marginaux par rapport à la société ambiante, spécificités qui ont rapidement fait l'objet de railleries et d'attaques de la part des Gentils. De plus, comme le souligne J.-C. Fredouille, le terme « *ἀπολογία* » pose problème, car les apologètes n'identifient pas leurs œuvres comme des *ἀπολογία* et « hésitent entre plusieurs dénominations génériques (supplique, discours, lettres), mais évite *ἀπολογία*<sup>127</sup> », terme qui sera davantage employé, dans une

---

<sup>125</sup> Pline, *Ep.*, X,96,7.

<sup>126</sup> A.-C. JACOBSEN, « Apologetics and Apologies – Some Definitions », dans J. ULRICH – A. C. JACOBSEN – M. KAHLOS (eds.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetic* (Early Christianity in the context of antiquity, 5), Francfort-sur-Main, Lang, 2009, p. 10; J.-C. FREDOUILLE, « L'apologétique chrétienne antique : naissance d'un genre littéraire », *Revue des Études Augustiniennes*, 38 (1991), p. 223-224; B. POUDERON, « Aux origines du "genre" de l'apologie » dans D. BOISSON – É. PINTO-MATHIEU, *L'apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours* (Histoire), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 15-34.

<sup>127</sup> J.-C. FREDOUILLE, « L'apologétique chrétienne antique métamorphose d'un genre polymorphe », dans *Revue des Études Augustiniennes*, 41 (1995), p. 203.

acceptation souvent générique, par la tradition ultérieure<sup>128</sup>. Actuellement, la recherche tend à ne plus définir l'apologétique chrétienne en tant que « genre littéraire », car l'ensemble de ces œuvres s'inspire des différents « cadres institutionnels (supplique, requête) ou [emprunte aux] genres existants (lettre, protreptique, dialogue, etc.)<sup>129</sup>. » Comment convient-il alors de définir la littérature apologétique chrétienne, du moins en tant que typologie heuristique permettant d'identifier certaines œuvres comme des apologies chrétiennes?

Ce qui caractérise en premier lieu les apologies chrétiennes des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles<sup>130</sup>, ce sont leurs destinataires. En effet, contrairement aux écrits des premières générations, ceux qu'on appelle les « pères apostoliques », les apologètes ont pour la première fois adressé leurs œuvres *ad externos*, c'est-à-dire à des non-chrétiens, que ce soit de manière réelle ou fictive, car il est difficile d'établir clairement si ces apologies ont été réellement déposées auprès des autorités. Toutefois, il ne convient pas, contrairement à l'avis d'O. Munnich, de considérer que le seul fait d'avoir été ou non déposé réellement devant les autorités romaines donnent une crédibilité historique à ces sources, car, bien qu'elles ont pu n'être que fictivement adressées aux empereurs romains, elles portent en elles des renseignements précieux sur les polémiques réelles qui existaient à l'époque de leur rédaction<sup>131</sup>. Souvent adressées aux empereurs ou aux autres représentants de l'autorité romaine, certaines apologies vont également être adressées plus largement aux Gentils, aux Judéens, voire même aux « hérétiques ».

Cela n'empêche cependant pas que ces œuvres ont pu avoir une utilité *ad internos* en raison des éléments de défense face aux accusations portées contre les chrétiens

---

<sup>128</sup> Voir les remarques de J.-C. FREDOUILLE, « L'apologétique chrétienne antique : naissance d'un genre littéraire », *Revue des Études Augustiniennes*, 38 (1991), p. 219-234. B. POUDERON, « Aux origines du "genre" de l'apologie » dans D. BOISSON – É. PINTO-MATHIEU, *L'apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours* (Histoire), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 15-34.

<sup>129</sup> J.-C. FREDOUILLE, « L'apologétique chrétienne antique métamorphose d'un genre polymorphe », dans *Revue des Études Augustiniennes*, 41 (1995), p. 203 ; J.-C. FREDOUILLE, « L'apologétique chrétienne antique : naissance d'un genre littéraire », *Revue des Études Augustiniennes*, 38 (1991), p. 233.

<sup>130</sup> Tout comme le fait J.-C. FREDOUILLE, nous distinguerons l'apologétique chrétienne pré-constantinienne de l'apologétique chrétienne constantinienne et post-constantinienne en raison de l'évolution de ce genre. J.-C. FREDOUILLE, « L'apologétique chrétienne antique métamorphose d'un genre polymorphe », dans *Revue des Études Augustiniennes*, 41 (1995), p. 206-207.

<sup>131</sup> Voir les remarques d'O. MUNNICH, « Un christianisme pour les Grecs : l'Apologie pour les chrétiens de Justin » dans A. PERROT (éd.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive* (Études de littératures anciennes, 20), Paris, Éditions Rue d'Ulm, p. 66-122; Voir également nos remarques au chapitre IV, note 23-24.

qu'ils renferment, servant ainsi de modèle d'argumentaire pour les chrétiens comparissant devant l'autorité romaine, mais également en raison de leur apport à l'auto-définition du christianisme<sup>132</sup>.

En second lieu, comme nous venons de le souligner, l'une des caractéristiques majeures des apologues, c'est la présence d'éléments de défense contre des attaques, tant populaires qu'intellectuelles, portées à l'encontre des chrétiens. Pour A.-C. Jacobsen, la distinction entre des œuvres apologétiques et des ouvrages comportant des thèmes ou des motifs apologétiques doit se faire au niveau de l'intensité et de l'importance des éléments de défense qu'ils renferment<sup>133</sup>, un critère qui demeure cependant très subjectif. Cette défense s'accompagnait également d'une présentation de la doctrine, de la vie et des comportements des communautés chrétiennes, contribuant par le fait même à l'auto-définition du christianisme. Cependant, pour attaquer l'Autre et défendre les chrétiens, les apologistes n'ont eu d'autres choix que de tenter de fixer une « identité » chrétienne, du moins celle qui correspondait le mieux à la définition qu'en avait chaque apologiste<sup>134</sup>, car leurs formes, à cette époque, sont encore multiples et surtout fluides, ce qui oblige à éviter de réduire à la voix d'un seul une réalité plus complexe<sup>135</sup>. Néanmoins, cela n'empêche qu'il a existé certaines constantes entre ces diverses définitions.

Ce passage des « identités fluides » à des « identités fixes », constamment en (re)construction, a indéniablement contribué à circonscrire les bases d'une prise de conscience identitaire chrétienne visant à établir un sentiment d'appartenance reposant

---

<sup>132</sup> B. POUDERON, *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle* (Initiations aux Pères de l'Église), Paris, Cerf, 2005, p. 14. Voir également les remarques de B. POUDERON, « Aux origines du "genre" de l'apologie » dans D. BOISSON – É. PINTO-MATHIEU, *L'apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours* (Histoire), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 15-34 et de O. MUNNICH, « Un christianisme pour les Grecs : l'Apologie pour les chrétiens de Justin » dans A. PERROT (éd.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive* (Études de littératures anciennes, 20), Paris, Éditions Rue d'Ulm, p. 66-122.

<sup>133</sup> A.-C. JACOBSEN, « Apologetics and Apologies – Some Definitions », dans J. ULRICH – A.-C. JACOBSEN – M. KAHLOS (eds.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetic* (Early Christianity in the context of antiquity, 5), Francfort-sur-Main, Lang, 2009, p. 12.

<sup>134</sup> Voir les remarques de T. NICKLAS, *Jews and Christians ? Second-Century 'Christian' Perspectives on the 'Parting of the Ways' (Annual Deichmann Lectures 2013)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 9-10 mentionnées au chapitre IV, note 117.

<sup>135</sup> Perspective avancée par M. KAHLOS, *Debate and Dialogue : Christian and Pagan Culture, c. 360-430*, Aldershot, Ashgate, 2007, 215 p. cité par A.-C. JACOBSEN, « Apologetics and Apologies – Some Definitions », dans J. ULRICH – A.-C. JACOBSEN – M. KAHLOS (eds.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetic* (Early Christianity in the context of antiquity, 5), Francfort-sur-Main, Lang, 2009, p. 9.

sur des croyances et des comportements communs. Or, rappelons les propos de W. Pohl qui soulignent que, « s'il est vrai que les identités ne sont pas des données objectives, mais des constructions sociales et culturelles, c'est aussi par l'écrit que ces constructions se sont achevées et communiquées. L'identité s'esquisse, se propose, se débat, se nie et se diffuse par le biais de texte<sup>136</sup>. » Par conséquent, les apologies chrétiennes apparaissent non seulement comme des discours de défense des communautés chrétiennes, mais également et surtout comme des discours de définition d'une conscience identitaire. Cette définition textuelle de l'identité ne doit cependant pas faire oublier que l'identité s'exprime également par d'autres moyens, notamment par l'art, les pratiques sociales, etc.

Finalement, au-delà de la diversité des genres littéraires qu'ils adoptent, les apologies chrétiennes sont unies par leur commune stratégie argumentaire, par un contenu similaire et par un commun effort pour délimiter une « identité groupale »<sup>137</sup>. Ainsi, pour B. Pouderon, l'apologétique chrétienne se caractérise d'abord par une démarche qui ouvre un dialogue avec l'Autre, aussi polémique qu'il puisse être<sup>138</sup>. Or, « en communiquant avec autrui, nous cherchons toujours à transmettre une certaine image de nous et nous souhaitons toujours que cette image soit entérinée par l'Autre, ne serait-ce, et c'est fondamental, que pour demeurer socialement intégré, d'éviter les conflits et de continuer d'avoir ainsi une "bonne image" de soi<sup>139</sup>. » Par conséquent, « dans le dialogue avec autrui, le discours devient un effort pour expliquer, faire comprendre et accepter à autrui notre position établie à partir de notre mentalité (vision du monde et système de valeurs)<sup>140</sup> », car « c'est dans le discours que le groupe trouve une formulation de son unité et une image de son identité, par différenciation avec

---

<sup>136</sup> W. POHL, « Nouvelles identités ethniques entre Antiquité et Haut Moyen Âge » dans V. GAZEAU – P. BAUDUIN – Y. MODERAN (dir.), *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)* (Tables rondes du CRAHM), Caen, Publications du Crahm, 2008, p. 23-33.

<sup>137</sup> A.-C. JACOBSEN, « Apologetics and Apologies – Some Definitions », dans J. ULRICH – A.-C. JACOBSEN – M. KAHLOS (eds.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetic* (Early Christianity in the context of antiquity, 5), Francfort-sur-Main, Lang, 2009, p. 19.

<sup>138</sup> B. POUDERON, *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle* (Initiations aux Pères de l'Église), Paris, Cerf, 2005, p. 14 et p. 55-56.

<sup>139</sup> G. VIGNAUX – K. FALL – L. TURGEON, « Les recherches interculturelles : héritages conceptuels et nouveaux enjeux » dans K. FALL – L. TURGEON (dir.), *Champ multiculturel, transactions interculturelles, des théories, des pratiques, des analyses*, Paris – Montréal, L'Harmattan, c1998, p. 77.

<sup>140</sup> A. MUCCHIELLI, *L'identité* (Que sais-je ?, 2288), 5<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, c2002, p. 16.



d'autres groupes<sup>141</sup>. » Par conséquent, encore une fois contre l'avis d'O. Munnich, que ces œuvres constituent des dialogues réels ou fictifs, ils n'en demeurent pas moins des tentatives d'exprimer une image cohérente de Soi et de l'Autre.

Cependant, pour que le « dialogue » entre le Soi et l'Autre puisse s'établir et que l'acte communicationnel devienne significatif, les interlocuteurs doivent partager un langage commun et les codes représentationnels et symboliques qui en découlent. Bien plus que l'instrument de cette communication, le langage devient ainsi un agent essentiel de socialisation et de représentation sociale<sup>142</sup>. Dans cette optique, les apologues chrétiennes représentent davantage des constructions sociales et discursives de l'« identité » chrétienne qu'une vérité historique et absolue correspondant à une réalité vécue, ce qui ne signifie pas qu'il convient d'exclure tout lien avec cette réalité vécue<sup>143</sup>. Cette construction repose alors sur une stratégie consciente d'appropriation et de réappropriation non seulement du vocabulaire, mais également des idées qui permettent de se situer par rapport à l'Autre et à un niveau compréhensible pour ce dernier. Effectuée sous cet angle, la relecture des œuvres apologétiques ouvre alors sur des perspectives intéressantes et c'est dans cette direction qu'il convient de reprendre brièvement l'utilisation de la notion de « *γένοϋς* » dans la littérature chrétienne des deux premiers siècles de notre ère.

### C. Un des premiers représentants du genre apologétique chrétien : Aristide

Loin de constituer le premier discours apologétique, l'œuvre d'Aristide d'Athènes a pour particularité d'être la plus ancienne apologie chrétienne complète qui nous soit parvenue. Eusèbe de Césarée présente Aristide comme un philosophe d'Athènes et un

---

<sup>141</sup> J.-R. LAMIRAL – E.-M. LIPIANSKY, *La communication interculturelle* (Bibliothèque européenne des sciences de l'éducation), Paris, Armand Colin, 1989, p. 95.

<sup>142</sup> J.-R. LAMIRAL – E.-M. LIPIANSKY, *La communication interculturelle* (Bibliothèque européenne des sciences de l'éducation), Paris, Armand Colin, 1989, p. 95.

<sup>143</sup> Nous renvoyons de nouveau aux remarques de P. ANDRIST, « Polémique religieuse et dialogue *adversus Iudaeos* au service de la catéchèse, l'exemple de Cyrille de Jérusalem » dans S. MORLET – O. MUNNICH – B. POUDERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013, p. 199-223; P. LANFRANCHI, « L'image du judaïsme dans les dialogues *adversus Iudaeos* » dans S. MORLET – O. MUNNICH – B. POUDERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013, p. 225-236.

fidèle disciple du christianisme qui a dédié, tout comme Quadratus, une apologie à Hadrien, possiblement lors de son premier voyage en Attique vers 124-125, moment où l'Empereur aurait été initié aux mystères d'Éleusis, ou à Antonin le Pieux, au début de son règne, soit entre 138 et 145<sup>144</sup>. La même mention se retrouve également dans l'adresse de la version arménienne.

Pour sa part, la version syriaque repousse la datation à Antonin le Pieux, probablement au début de son règne vers 138. Pour expliquer cette divergence, R. Grant a émis l'hypothèse d'une réécriture de l'*Apologie* sous Antonin le Pieux d'un original adressé à Hadrien. Mais cette théorie soulève d'autres difficultés, notamment en ce qui concerne la version arménienne, apparentée à la version syriaque, mais qui désigne Hadrien comme étant le destinataire de l'*Apologie*. De même, J.A. Robinson n'hésite pas à situer la rédaction de l'*Apologie* à l'époque d'Hadrien, mais sa datation repose sur une argumentation conjoncturelle qui ne va pas sans soulever également plusieurs difficultés, notamment en ce qui concerne la remise de l'œuvre à l'Empereur<sup>145</sup>. Quoi qu'il en soit, l'*Apologie* d'Aristide semble postérieure au rescrit d'Hadrien sur les chrétiens. Il s'avère un précieux témoin du climat de tensions qui règne alors entre les chrétiens et les Gentils de même qu'entre les chrétiens et les Judéens<sup>146</sup>.

Bien que l'original soit perdu, l'*Apologie* d'Aristide nous a été transmise sous quatre formes d'inégales longueurs, soit : une version syriaque – la plus complète comprenant 17 chapitres –, deux versions grecques — l'une tardive, abrégée et intégrée au *Roman de Barlaam*, l'autre papyrologique conservée dans deux fragments – et une version arménienne très similaire à la version syriaque, mais dont seulement deux chapitres ont été préservés<sup>147</sup>. Malgré une rédaction tardive et une forme abrégée, le

---

<sup>144</sup> Eusèbe, *H.E.*, IV,3,3 ; Eusèbe, *Chron.* ad ann., 124-125 (= Helm, p. 199); Jérôme, *De Viris Ill.*, I, 20.

<sup>145</sup> R.M. GRANT, *Greek Apologist of the Second Century*, Philadelphie, Westminster Press, 1988, p. 44-45; J.A. ROBINSON, *Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature*. Vol. 1. *The Apology of Aristides. The Passion of S. Perpetua. The Lord's Prayer in The Early Church. The Fragments of Heracleon*. 1. *The Apology of Aristides*. Second Edition, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1967, p. 1-17. Pour une présentation des différents débats historiographiques, voir l'introduction de Aristide, *Apologie* (Source chrétienne, 470), Introduction, textes critiques, traductions et commentaires par B. POUDERON – M.-J. PIERRE avec la collaboration de B. OUTTIER et de M. GUIORGADZE. Paris, Cerf, 2003, p. 23-37.

<sup>146</sup> Aristide, *Apologie*, 15, 6 (sy.) mentionne que les chrétiens sont arrêtés et inquiétés à cause du nom de leur Christ.

<sup>147</sup> Pour un commentaire critique, voir l'introduction de Aristide, *Apologie* (Source chrétienne, 470), Introduction, textes critiques, traductions et commentaires par B. POUDERON – M.-J. PIERRE avec la collaboration de B. OUTTIER et de M. GUIORGADZE. Paris, Cerf, 2003, p. 107-141.

*Roman de Barlaam* a davantage préservé le vocabulaire et les expressions, lorsqu'il suit le plan originel, que tend à adapter à son milieu la version syriaque, et c'est dans cette version qu'il faut, affirme B. Pouderon, chercher la lettre du texte originel<sup>148</sup>. Cependant, même le *Roman de Barlaam* adapte le texte pour le rendre conforme à son nouveau contexte de rédaction. Pour cette raison, cette tradition servira de référent à la présente étude, car notre attention portera spécifiquement sur la notion de *γένος* que l'on retrouve transcrite dans les autres versions, elles-mêmes basées sur un original grec perdu.

L'*Apologie* d'Aristide adopte une structure très simple. Après avoir affirmé l'existence puis présenté la nature du vrai Dieu dans l'exorde, Aristide divise l'humanité en deux catégories : ceux qui participent à la vérité et ceux qui participent à l'erreur. Il affirme que l'humanité est également divisée en trois *γένη* (les Gentils – eux-mêmes subdivisés en Chaldéens, Grecs et Égyptiens –, les Judéens et les chrétiens) qui se répartissent dans l'une ou l'autre des catégories précédentes. Il s'affaire ensuite à montrer, en les passant successivement en revue, que ces différents *γένη* ont adopté des formes de culte et des comportements erronés et que seul le nouveau et troisième *γένος*, celui des chrétiens, se situe, à ces niveaux, dans la vérité.

Cependant, comme l'a fait remarquer judicieusement B. Pouderon, il est fort probable qu'Aristide distinguait quatre *γένη* (ceux du texte syriaque : Barbares, Grecs, Judéens, chrétiens) et non trois (ceux du texte grec : Grecs, Judéens, chrétiens), comme le confirme le prologue qui mentionne la division de l'ouvrage en quatre parties. Ainsi, le bon texte est probablement celui du texte syriaque, mais le bon vocabulaire est (sauf exception, tel que le terme « Chaldéens ») celui du texte grec. Ainsi, selon B. Pouderon, le terme « *γένος* » du Barlaam est bien celui d'Aristide, mais la division en quatre *γένη* est celle du syriaque. De plus, pour Aristide, le *γένος* des Gentils (= Hellènes) se subdivise lui-même en trois catégories (Grecs, Chaldéens et Égyptiens), mais les sections consacrées aux Chaldéens et aux Égyptiens semblent être des digressions qui ne figuraient, à l'origine, pas dans le diptyque, car, contrairement aux autres *γένη*, le

---

<sup>148</sup> Sur cette question, voir Aristide, *Apologie* (Source chrétienne, 470), Introduction, textes critiques, traductions et commentaires par B. POUDERON – M.-J. PIERRE avec la collaboration de B. OUTTIER et de M. GUIORGADZE. Paris, Cerf, 2003, p. 146.

texte ne mentionne pas leur origine, ni celle de leur nom<sup>149</sup>. Toutefois, nous retiendrons ici la division en trois *γένη* qui semble, selon nous, mieux correspondre à la pensée grecque, ce qui peut se confirmer par le fait qu'elle se retrouve, comme nous le verrons, attestée dans diverses œuvres chrétiennes antérieures et postérieures à la rédaction de l'*Apologie* d'Aristide. On peut toutefois se demander, si l'original comportait véritablement une division en quatre *γένη*, pourquoi Aristide a inclus dans la répartition de l'humanité la catégorie « Barbares » qui est absente des textes chrétiens que nous allons aborder. Cette question mériterait d'être approfondie, mais il nous sera impossible de l'aborder ici.

La présentation que fait Aristide des différentes formes de culte est construite selon deux climaxes : le premier qui recouvre l'ensemble de l'œuvre et qui hiérarchise les *γένη* selon leur niveau d'éloignement à la vérité; le second, cette fois-ci inversé par rapport au premier, qui classe en gradation les erreurs propres aux cultes et comportements adoptés par les Gentils, le sommet étant représenté par le culte zoomorphique des Égyptiens. Par cette catégorisation sociale de l'humanité, Aristide procède à une comparaison inter-groupale visant à renverser une représentation négative des chrétiens afin de leur attribuer une identité sociale positive. La catégorisation des chrétiens en tant que *γένος* joue alors un rôle central dans la définition de cette identité que désire en donner l'apologiste.

### III. LES CHRÉTIENS : UNE IDENTITÉ ETHNIQUE OU RELIGIEUSE?

#### A. La typologie de l'humanité dans l'*Apologie* d'Aristide d'Athènes

La typologie de l'humanité dans l'*Apologie* d'Aristide d'Athènes a fait couler beaucoup d'encre, sans qu'un véritable consensus soit établi. Reprenons ce que l'apologète affirme à l'empereur :

Il est en effet évident pour nous, Prince, qu'il existe trois races (*τρία γένη*) d'hommes en ce monde, à savoir les adorateurs de ceux qu'on appelle chez vous des dieux, les Judéens et les chrétiens; à leur tour, ceux qui vénèrent la multitude

---

<sup>149</sup> B. POUDERON, « La structure de l'*Apologie* d'Aristide et son chapitre sur les Juifs », *Judaïsme ancien / Ancient Judaism*, 3 (2015), p. 252-282.

des dieux<sup>150</sup> se divisent en trois races (*τρία γένη*), les Chaldéens, les Grecs et les Égyptiens : ce sont eux qui ont guidé et formé les autres peuples (*ἔθνη*) au culte et à la vénération des dieux aux noms multiples<sup>151</sup>.

Le problème avec l'interprétation de cette affirmation d'Aristide découle de l'emploi du terme « *γένος* » qui recouvre, nous l'avons vu, une pluralité de sens, de réalités. Trois tendances historiographiques se confrontent : le terme désigne les chrétiens soit en tant qu'ethnie particulière<sup>152</sup>, soit en tant que descendance<sup>153</sup> ou soit en tant que type de culte particulier<sup>154</sup>. Soulignons ici que, dans l'Antiquité, la lignée/descendance (ethnique ou familiale) et la *paideia* (forme d'éducation qui inclut, par conséquent, la dimension religieuse ou culturelle indissociable de la culture grecque) constituaient deux aspects fondamentaux des identités anciennes.

À notre avis, le dossier se doit d'être repris en gardant à l'esprit qu'Aristide met en œuvre une stratégie d'auto-définition d'une conscience identitaire chrétienne afin de situer son groupe d'appartenance à l'intérieur des catégories sociales existantes. Nous rejoignons ainsi la perspective de J.M. Lieu qui considère que les termes employés par les auteurs chrétiens pour auto-désigner leur groupe d'appartenance ont fait l'objet d'une appropriation ou d'une redéfinition<sup>155</sup>. L'analyse de cette stratégie discursive d'auto-définition identitaire permettra alors de mieux saisir l'intention de l'auteur dans le choix de ce qualificatif groupal. Avant d'aborder cette stratégie, il convient en premier lieu de revenir aux sources d'élaboration d'une typologie chrétienne de l'humanité.

---

<sup>150</sup> Soulignons que la majorité des cultes du monde gréco-romain n'avait pas de terme particulier pour désigner leurs dévots, ce qui explique peut-être la formulation d'Aristide.

<sup>151</sup> Aristide, *Apologie* (gr.), 2, 2.

<sup>152</sup> J.A. ROBINSON, *Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature*. Vol. 1. *The Apology of Aristides. The Passion of S. Perpetua. The Lord's Prayer in The Early Church. The Fragments of Heracleon*. N° 1. *The Apology of Aristides*. Second Edition, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1967, p. 21-23 et p. 90; J.M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World*, Oxford – Toronto, Oxford University Press, 2004, p. 260-262; D.K. BUELL, *Why this New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 35-37; M. CAMBE, *Kerygma Petri. Textus et commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 15), Turnhout, Brepols, 2003, p. 174.

<sup>153</sup> M. SACHOT, « Comment le christianisme est-il devenu *religio*? », *Revue des sciences religieuses*, 59 (1985), p. 100-105.

<sup>154</sup> Aristide, *Apologie* (Source chrétienne, 470), Introduction, textes critiques, traductions et commentaires par B. POUDERON – M.-J. PIERRE avec la collaboration de B. OUTTIER et de M. GUIORGADZE. Paris, Cerf, 2003, p. 49; S.C. MIMOUNI, « Qu'est-ce qu'un "chrétien" aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles ? Identité ou conscience ? » *Annali di storia dell'esegesi*, 27 (2010), p. 14.

<sup>155</sup> J.M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World*, Oxford – Toronto, Oxford University Press, 2004, p. 242.

## B. Les sources d'une réflexion « catégorielle » du mouvement chrétien

Comme nous l'avons mentionné précédemment, la *Première Épître de Pierre* semble vouloir marquer une distinction plus importante, mais encore très près d'une définition judéenne traditionnelle, en présentant les chrétiens comme un *γένος ἐκλεκτόν*, une « race élue », qui se distingue, rappelons-le, des autres *γένη* par leur connaissance de la vérité :

Vous, au contraire, vous êtes une race élue (*γένος ἐκλεκτόν*), un sacerdoce royal, une nation sainte (*ἔθνος ἅγιον*), un peuple acquis (*λαός εἰς περιποίησιν*), afin que vous annonciez les vertus de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière, vous qui autrefois n'étiez pas un peuple (*λαός*), et qui maintenant êtes le « peuple de Dieu » (*λαός θεοῦ*), vous qui n'aviez pas obtenu miséricorde, et qui maintenant avez obtenu miséricorde<sup>156</sup>.

Un autre passage éclairant pour la construction d'une typologie chrétienne de l'humanité est mis en lumière par M. Cambe<sup>157</sup>. Dans l'*Évangile selon Jean*, Jésus effectue une classification des différents types d'adorateurs :

Femme, lui dit Jésus, crois-moi, l'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. Vous adorez ce que vous ne connaissez pas; nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des Judéens. Mais l'heure vient, et elle est déjà venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; car ce sont là les adorateurs que le Père demande (*Jn 4,21-24*).

Comme le souligne M. Cambe, cette classification est établie selon deux paramètres : la connaissance et les pratiques cultuelles. D'un côté, ceux qui adorent sans connaître (les Samaritains), de l'autre, ceux qui connaissent, mais dont le culte est périmé (les Judéens). Dans cette perspective, « les disciples de Jésus s'ajoutent aux communautés culturelles préexistantes non pour les enrichir d'une nouvelle détermination, mais pour se substituer à elle, la formule chrétienne de l'adoration étant la seule conforme à la manifestation eschatologique de Dieu dont Jésus apporte la révélation<sup>158</sup>. » Apparaissent ainsi trois types distincts d'adorateurs : les Samaritains (qui seront par la suite assimilés

---

<sup>156</sup> 1 P 2,9-10.

<sup>157</sup> M. CAMBE, *Kerygma Petri. Textus et commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 15), Turnhout, Brepols, 2003, p. 168-170.

<sup>158</sup> M. CAMBE, *Kerygma Petri. Textus et commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 15), Turnhout, Brepols, 2003, p. 169.

aux Gentils), les Judéens et ceux qui deviendront les chrétiens (les vrais adorateurs). L'ethnicité est ici un élément second pour définir les types d'adorateurs, car c'est par leur accès à la connaissance et leurs pratiques cultuelles qu'ils sont catégorisés. Cette association de la piété et de la connaissance était déjà très répandue dans la tradition gréco-romaine, en particulier parmi les stoïciens, et dans la tradition judéenne. Elle a certainement eu une grande influence sur les premiers apologistes chrétiens qui semblent s'en être inspirés<sup>159</sup>.

On retrouve une tripartition similaire dans le *Kérygme de Pierre* qui semble être en relation avec l'*Apologie* d'Aristide d'Athènes, bien que l'influence réelle ou supposée de cet écrit sur les apologistes mérite d'être relativisée<sup>160</sup>. Préservé de manière fragmentaire dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie, le *Kérygme de Pierre* divise l'humanité entre trois catégories : Grecs, Judéens et chrétiens. Dans une perspective semblable à celle de l'*Évangile selon Jean*, sa division repose sur la manière dont est pratiquée la vénération et dont est rendu le culte de même que sur la connaissance/ignorance qui leur est associée. L'auteur du *Kérygme de Pierre* présente ensuite la vénération des chrétiens comme un troisième type (*τρία γένη*) de forme cultuelle qui est pratiquée d'une manière totalement nouvelle, nouveauté qui rend caduques les autres formes de pratiques cultuelles jugées par l'auteur comme erronées<sup>161</sup>.

Ainsi, dans cet écrit, le caractère ethnique des chrétiens est encore une fois évacué, car « leur grandeur originale est de caractère religieux et culturel<sup>162</sup> » : « c'est leur culte qui prend ainsi place en troisième position à côté du culte des Grecs et de celui des Juifs<sup>163</sup>. » De plus, fait remarquer M. Cambe, « il ne s'agit pas de l'hellénisme et du judaïsme en général, mais des pratiques cultuelles de ces deux formations

---

<sup>159</sup> Voir les exemples donnés par M. CAMBE, *Kerygma Petri. Textus et commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 15), Turnhout, Brepols, 2003, p. 184-185.

<sup>160</sup> M. CAMBE, « Prédication de Pierre » dans F. BOVON – P. GEOLTRAIN (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1997, p. 6-7. Voir également, R.M. GRANT, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphie, Westminster Press, 1988, p. 39.

<sup>161</sup> M. CAMBE, *Kerygma Petri. Textus et commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 15), Turnhout, Brepols, 2003, p. 262-263.

<sup>162</sup> M. CAMBE, *Kerygma Petri. Textus et commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 15), Turnhout, Brepols, 2003, p. 174.

<sup>163</sup> M. CAMBE, *Kerygma Petri. Textus et commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 15), Turnhout, Brepols, 2003, p. 266.

religieuses<sup>164</sup> » qui font l'objet d'une critique de la part de l'auteur. Cette critique illustre bien l'intention de l'auteur qui « est à rechercher plutôt du côté d'une forte affirmation identitaire d'un groupe chrétien appelé à prendre ses distances avec l'environnement païen, mais aussi – et peut-être plus encore – avec le judaïsme : d'où l'exhortation à une religion conforme à la connaissance véritable de Dieu, la justification par l'Écriture juive du message chrétien, le souci aigu de la mission universelle<sup>165</sup>. » Le *Kérygme de Pierre* semble avoir constitué en quelque sorte un « œuvre d'école ». Selon Origène, son modèle semble avoir été repris au II<sup>e</sup> siècle par Héracléon et par l'auteur du *Traité Tripartite* découvert à Nag Hammadi, même si l'œuvre apocryphe ne montre pas d'accointances marquées avec la gnose<sup>166</sup>. Comme le souligne M. Cambe, cette utilisation de l'écrit pétrinien par les milieux gnostiques a possiblement joué un rôle défavorable pour sa réception<sup>167</sup>. Le modèle de la tripartition de l'humanité en type de culte dans le *Kérygme de Pierre* est à rapprocher de celui que l'on retrouve dans l'Épître *À Diognète*, sans qu'il soit possible d'établir avec certitude une relation directe entre ces deux textes.

Dans ses questions, Diognète présente également les chrétiens comme une nouvelle catégorie (*καινόν τουτο γένος*), située à côté des Grecs et des Judéens, catégorie qu'il associe à un nouveau mode de vie (*καινόν τον βίον*)<sup>168</sup>. Cependant, comme le note H.-I. Marrou, pour l'auteur de l'Épître, « les chrétiens ne sont pas un “ peuple ”, une race d'hommes particulière, comme étaient par exemple les Juifs, et que définirait une ethnographie plus ou moins pittoresque : langue, coutume, habitat et coutumes spécifiques (V, 2-4)<sup>169</sup>. » En condamnant les pratiques culturelles des Grecs et des Judéens dans sa première partie, l'auteur de l'Épître fait des pratiques culturelles

<sup>164</sup> M. CAMBE, *Kerygma Petri. Textus et commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 15), Turnhout, Brepols, 2003, p. 264.

<sup>165</sup> M. CAMBE, « Prédication de Pierre » dans F. BOVON – P. GEOLTRAIN (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1997, p. 6.

<sup>166</sup> M. CAMBE, *Kerygma Petri. Textus et commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 15), Turnhout, Brepols, 2003, p. 175-181; M. CAMBE, « Prédication de Pierre » dans F. BOVON – P. GEOLTRAIN (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1997, p. 5-7.

<sup>167</sup> M. CAMBE, « Prédication de Pierre » dans F. BOVON – P. GEOLTRAIN (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1997, p. 5.

<sup>168</sup> *À Diognète*, I, 1.

<sup>169</sup> *À Diognète* (Sources chrétiennes, 33), Introduction, édition critique, traduction et commentaire de H.-I. MARROU, Paris, Cerf, 1951, p. 131.



l'élément central permettant la distinction entre ces trois catégories<sup>170</sup>. Le mouvement chrétien apparaît alors comme étant formé sur la base d'une piété particulière ou d'un culte particulier à potentiel universel qui transcende encore une fois les appartenances traditionnelles<sup>171</sup>. Tout comme pour le *Kérygme de Pierre*, la conscience d'une différence se situe dans l'ordre religieux, dans la piété et les pratiques cultuelles (*θεοσεβεία*), et non dans les sphères politiques ou culturelles<sup>172</sup>.

Toutefois, il est intéressant de noter que l'Épître *À Diognète* renferme deux niveaux de catégorisation sociale. Une première émanant de l'extérieur (*outsiders*), une seconde affirmée de l'intérieur (*insiders*). Si la seconde refuse une auto-définition en tant qu'ethnie particulière, situant la répartition de l'humanité du point de vue cultuelle, la première l'affirme clairement. La même expression semble donc prendre une signification différente selon qu'elle est utilisée comme désignation (de la part de l'Autre) ou comme auto-désignation (par les chrétiens). Tertullien confirme cette double attribution (*insiders / outsiders*) de sens à l'expression « troisième "race" » (*tertium genus*). Alors que les Romains réunis dans le cirque crient : « jusqu'à quand supporterons-nous cette troisième "race" ? »<sup>173</sup>, Tertullien refuse cette catégorisation sociale péjorative et précise que « c'est au regard de la religion, non de la nation (*natio*), que nous passons pour la troisième "race" (*tertium genus*) de façon à ce qu'il y ait les Romains, les Judéens, puis les chrétiens<sup>174</sup>. Ainsi, comme le souligne E. Gruen, « en comparaison avec les autres usages de cette terminologie [*genus*], on remarque que cela réfère à la croyance, au culte, à la pratique, en somme, à la religion, non l'ethnicité. Ce point est encore plus clair chez Tertullien que n'importe où ailleurs<sup>175</sup>. » Tertullien semble ainsi refuser la désignation des chrétiens comme une « troisième race » sur la base d'une appartenance civique, « nationale » ou ethnique, d'autant plus que « he

---

<sup>170</sup> D.K. BUELL, *Why this New Race ? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 31.

<sup>171</sup> J.M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World*, Oxford – Toronto, Oxford University Press, 2004, p. 263; M. SIMON, *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 166), 2<sup>e</sup> édition, Paris, E. De Boccard, 1964, p. 135-136.

<sup>172</sup> D.K. BUELL, *Why this New Race ? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 36; M. CAMBE, *Kerygma Petri. Textus et commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 15), Turnhout, Brepols, 2003, p. 267.

<sup>173</sup> « *In cirque, ubi facile conclamant : usque quo genus tertium ?* » Tertullien, *Scorpiace*, 10, 10.

<sup>174</sup> Tertullien, *Ad. Nat.*, I,8,11.

<sup>175</sup> E. GRUEN, « Did Ancient identity Depend on Ethnicity ? A Preliminary Probe », *Phoenix*, 67, 1/2 (printemps-été, 2013), p. 19.

seems to find particularly insignificant unacceptable is the ‘third’ with its implications of last and least insignificant<sup>176</sup>. »

L’utilisation du terme « *genus* » pour désigner les chrétiens semble ancienne, car Suétone parle d’eux comme d’une « “race” d’hommes (*genus hominum*) abandonnés à une superstition nouvelle et dangereuse<sup>177</sup>. » Ainsi, de l’extérieur (*outsiders*), les chrétiens semblent avoir été définis comme « race » d’hommes, voire comme une troisième « ethnie », qui se distingue des Judéens et des Romains, alors que les chrétiens (*insiders*) semblent avoir préféré s’auto-définir comme une troisième « catégorie » différenciable par ses croyances et ses pratiques culturelles et non par son appartenance à une ethnie ou à une communauté civique. Cependant, il est loin d’être certain que la traduction du terme « *genus* » par « race » ou « ethnie » soit celle qu’il convient de privilégier. En effet, si les Romains ont rapidement reconnu que les chrétiens formaient un groupe particulier, un *genus*, il serait surprenant qu’ils aient reconnu que ce groupe, qui n’était lié à aucun territoire particulier, formait une entité suffisamment ancienne et nombreuse pour constituer une ethnicité comme celle des Grecs ou des Judéens, d’autant plus qu’à ce titre, il aurait été plus susceptible de jouir d’une reconnaissance juridique de la part des autorités romaines. Il serait alors peut-être plus approprié de considérer que les chrétiens formaient aux yeux des Romains une « espèce d’hommes », un « genre d’hommes », une « classe d’hommes » ou, de manière plus juste, une « catégorie d’hommes » et non une « race » ou une « ethnie ». Cette traduction trouve sa confirmation dans un autre passage où Suétone reprend l’expression « *hominum genus* ». En effet, parlant de la générosité de l’Empereur Vespasien, Suétone mentionne que celle-ci s’étendait « *omne hominum genus* », à toutes les « catégories » / « classes » d’hommes et non à « toutes les “races” d’hommes »<sup>178</sup>. De même, Florus présente de manière péjorative les esclaves comme une « seconde “espèce”/catégorie “humaine” (« *secundum hominum genus* ») et non comme une « seconde ‘race’/‘ethnie’ »<sup>179</sup>. Il y a possiblement là un effet de relecture moderne et christianisante qui a distorsionné le sens du terme « *genus* » appliqué aux chrétiens en

---

<sup>176</sup> J.M. Lieu, « The Race of the God-Fearers », *Journal of Theological Studies*, 46, 2 (1995), p. 491.

<sup>177</sup> « *Genus hominum superstitionis novæ ac maleficæ*. » Suétone, *Vie de Néron*, XVI.

<sup>178</sup> « *In omne hominum genus liberalissimum explevit censum senatorium, consulares inopes quingentis sestertiis annis sustentavit, plurimas per totum orbem ciuitates terræ motu aut incendio afflictas restituit in melius, ingenia et artes uel maxime fouit.* » Suétone, *Vespasien*, 17.

<sup>179</sup> Florus, *Histoire romaine*, XXI.

prenant pour acquis que les chrétiens se sont désignés comme un « peuple »<sup>180</sup>. On peut alors se demander si Aristide d'Athènes a adopté dans son *Apologie* la division de l'humanité en catégories culturelle comme les auteurs chrétiens à son époque ou s'il lui a octroyé un sens plus ethnique.

### C. Entre catégorie ethnique et catégorie religieuse : la position d'Aristide

Bien qu'adressée à des destinataires différents, l'*Apologie* d'Aristide d'Athènes s'apparente à différents niveaux au *Kérygme de Pierre*, notamment pour la tripartition de l'humanité. Devons-nous alors considérer qu'elle reprend le même schéma en catégorisant les chrétiens uniquement du point de vue religieux et culturel? À première vue, on serait tenté de répondre par l'affirmative, mais une lecture attentive de l'œuvre exige plus de nuances. Nous tenterons ainsi de montrer qu'en mettant en œuvre une stratégie de définition d'une conscience identitaire, l'auteur adopte une position mitoyenne entre une définition strictement religieuse et une définition strictement ethnique.

Il est vrai qu'Aristide classe les différents *γένη* selon le type de culte qu'ils pratiquent, séparant ainsi, d'une part, les Gentils au culte et à la vénération de dieux aux noms multiples, et d'autre part les Judéens et les chrétiens au culte et à la vénération d'un Dieu unique<sup>181</sup>. On remarquera que, dans cette présentation, Aristide n'emploie pas le terme « *ἔθνος* » pour désigner les trois catégories de Gentils, mais le fera pour désigner les peuples en général (2,2) et lorsqu'il décrit l'erreur judéenne (*Apol.*, 14,2).

Contrairement au *Kérygme de Pierre*, dans la version grecque de l'*Apologie*, Aristide d'Athènes apporte une précision supplémentaire en n'associant pas les Gentils uniquement aux Grecs, mais en les subdivisant en trois ethnies distinctes : Chaldéens, Grecs et Égyptiens. Cela lui permet de passer en revue, comme le souligne B. Pouderon, « les trois grands types de cultes polythéisme : l'astrologie et le culte des éléments, le

---

<sup>180</sup> Voir les remarques de E. GRUEN, « Did Ancient identity Depend on Ethnicity? A Preliminary Probe », *Phoenix*, 67, 1/2 (printemps-été, 2013), p. 1-22.

<sup>181</sup> Aristide, *Apol.*, 2,2.

polythéisme anthropomorphique ou l'idolâtrie, et la zoolâtrie<sup>182</sup>. » Tout au long de son *Apologie*, la distinction entre ces différents *γένη* est établie du point de vue de la piété et des pratiques religieuses. De plus, nous l'avons souligné, une double catégorisation s'opère, cette fois-ci au niveau de la connaissance (vérité / erreur) de l'exactitude de Dieu<sup>183</sup>. Par conséquent, nous serions tenté de penser qu'Aristide reprend le schéma chrétien traditionnel d'une tripartition de l'humanité basée sur la connaissance et les pratiques culturelles.

Cependant, Aristide d'Athènes complète ce schéma en y apportant des précisions significatives. Pour chaque *γένος* qu'il passe en revue, il expose leur origine généalogique, à l'exception, nous l'avons souligné, des Chaldéens et des Égyptiens. Ainsi, les Judéens sont les descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (*Apol.*, 14,1) et les chrétiens du Seigneur Jésus-Christ (*Apol.*, 15,1)<sup>184</sup>. La version syriaque accentue l'importance accordée à la descendance des chrétiens en soulignant que ceux-ci tirent leur origine de Jésus et que ce dernier naquit, par l'entremise d'une vierge, de la tribu des Hébreux. Aristide, *Apologie* (syr.), 2,4. De plus, elle apporte des précisions sur les ancêtres éponymes des Barbares et des Grecs (syr. 2,2-3; arm. 2,2-4) que ne contient pas la version grecque. La version syriaque accentue ainsi l'aspect ethnique que l'on retrouve dans la version grecque.

Or, nous avons déjà souligné que, pour les Anciens, le terme « *γένος* » est étroitement lié à la notion de descendance et que le mythe de descendance est l'une des caractéristiques particulièrement distinctives des groupes ethniques et du fondement de leur identité<sup>185</sup>. Ainsi, comme D.K. Buell le précise, « l'une des manières signifiantes pour définir l'ethnicité, c'est en faisant appel à la relation entre un groupe et son origine généalogique ou à un descendant<sup>186</sup>. » C'est pourquoi M. Sachot considère qu'il

---

<sup>182</sup> Aristide, *Apologie* (Source chrétienne, 470), introduction, textes critiques, traductions et commentaires par B. POUDERON – M.-J. PIERRE avec la collaboration de B. OUTTIER et de M. GUIORGADZE. Paris, Cerf, 2003, p. 49.

<sup>183</sup> M. SACHOT, « Comment le christianisme est-il devenu *religio* ? », *Revue des sciences religieuses*, 59 (1985), p. 103.

<sup>184</sup> M. CAMBE, *Kerygma Petri. Textus et commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 15), Turnhout, Brepols, 2003, p. 268; J.M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World*, Oxford – Toronto, Oxford University Press, 2004, p. 261.

<sup>185</sup> J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 25.

<sup>186</sup> D.K. BUELL, *Why this New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 36; M. CAMBE, *Kerygma Petri. Textus et commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 15), Turnhout, Brepols, 2003, p. 9.

convient de comprendre le terme « γένος » non pas comme « race », mais comme ceux qui sont les descendants de Jésus-Christ<sup>187</sup>. B. Pouderon fait également remarquer que « si donc Aristide ne renie pas expressément l'héritage du judaïsme, en mettant l'accent sur ce qui sépare les chrétiens des Juifs plutôt que sur ce qui les unit, il tend bien à définir l'Église chrétienne, non pas comme un nouvel Israël, à l'instar de Justin de Néapolis, mais comme une “ nouvelle race ”, née de l'enseignement de Jésus et de lui seul<sup>188</sup>. » Par ces précisions généalogiques, Aristide donne au terme « γένος » la valeur d'appartenance à un ancêtre fondateur commun qu'il ne semble pas avoir dans les écrits antérieurs.

Par ailleurs, Aristide ne s'arrête pas, dans les descriptions des *τρία γένη*, aux pratiques culturelles, il ouvre plus largement son discours en présentant certaines pratiques sociales associées à chaque γένος, critiquant celles des Grecs et des Judéens, défendant la moralité de celles des chrétiens contre les accusations portées à leur égard. Or, les mœurs et les comportements sont également des composantes intégrantes de la définition identitaire d'un groupe, d'une ethnie. Dans ces mœurs et comportements, il faut bien évidemment inclure les croyances et les pratiques culturelles, car elles « permettent de tracer la frontière entre le groupe d'appartenance et de non-appartenance<sup>189</sup>. »

Comme le souligne J.M. Lieu, dans le *Contre Apion*, Flavius Josèphe présente également le culte comme une part importante de l'identité ethnique<sup>190</sup>. De même, Cicéron écrit que « chaque cité a sa religion (*religio*), [comme] nous avons la nôtre<sup>191</sup> » et présente le culte rendu aux dieux de Rome comme la caractéristique qui rend les Romains supérieurs aux autres peuples : « si nous nous comparons aux peuples étrangers, nous nous révélons égaux ou même inférieurs dans les autres domaines; mais dans la religion, je veux dire dans le culte des dieux, nous sommes de beaucoup

<sup>187</sup> M. SACHOT, « Comment le christianisme est-il devenu *religio* ? » *Revue des sciences religieuses*, 59 (1985), p. 4.

<sup>188</sup> Aristide, *Apologie*. Introduction, textes critiques, traductions et commentaires par B. POUDERON – M.-J. PIERRE avec la collaboration de B. OUTTIER et de M. GUIORGADZE. Paris, Cerf, 2003, p. 65.

<sup>189</sup> D. BAR-TAL, « Croyances, idéologie et construction du groupe » dans J.C. DESCHAMPS *et al.* (dir.), *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes* (Vie sociale, 15), Saint-Martin-d'Hères, Presses Universitaires de Grenoble, 1999, p. 45.

<sup>190</sup> Flavius Josèphe, *Contre Apion*, II,6 (65-67) cité par J.M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World*, Oxford – Toronto, Oxford University Press, 2004, p. 261.

<sup>191</sup> « Sua cuique ciuitati religio, Laeli, est, nostra nobis », Cic., *Pro Flacco*, 28,68.

supérieurs<sup>192</sup>. » Cette même idée se trouve de nouveau exprimée par Cicéron lorsqu'il mentionne : « nous avons beau nous flatter, pères conscrits, nous ne l'avons emporté ni sur les Espagnols par le nombre, ni sur les Gaulois par la force, ni sur les Carthaginois par la ruse, ni sur les Grecs par les arts, ni sur les Latins eux-mêmes et les Italiens par ce sens exquis, fruit du climat sous lequel nous vivons. Mais la piété, mais la religion, mais surtout cette sagesse qui nous a fait reconnaître que tout est réglé et gouverné par la puissance des dieux immortels : voilà, pères conscrits, ce qui nous distingue des autres Nations; c'est à ce titre que nous l'avons emporté sur tous les peuples de l'univers<sup>193</sup>. » Ces passages montrent clairement que les pratiques cultuelles s'inscrivent indéniablement à l'intérieur des paramètres servant pour les Anciens à définir une identité ethnique.

Aristide semble donc avoir adopté ce que D.K. Buell nomme l'« ethnic reasoning », c'est-à-dire le raisonnement par lequel les groupes s'auto-définissent par des termes qui correspondent à des unités groupales élargies, qu'elles soient appelées groupes ethniques, races ou nation<sup>194</sup>. Si Aristide n'innove pas en employant le terme « *γένος* » pour désigner les chrétiens, se réappropriant un schéma existant, il semble cependant lui donner une acception plus stricte que la tradition antérieure, rejoignant ainsi une définition partagée dans la culture ancienne. Adressée à l'Empereur, pour qui le terme « *γένος* » revêt une signification bien connue, l'*Apologie* d'Aristide d'Athènes se réapproprie alors l'une des divisions de l'humanité afin « d'assigner aux chrétiens une place à l'intérieur de l'Empire dont il peut attendre la légitimité<sup>195</sup>. » Ainsi que le souligne M. Simon, si on reconnaît aux chrétiens la qualité de « peuple », ils peuvent revendiquer le droit de vivre, comme chaque peuple, conformément à leurs lois propres<sup>196</sup>. » En présentant les chrétiens comme un *γένος* particulier différents des Grecs et des Judéens, Aristide a pu songer aux implications légales qui sont sous-jacentes à cette catégorie reconnue par le pouvoir romain, auquel il adresse son discours, implications auxquelles ne fait pas appel le *Kérygme de Pierre* destiné à un lectorat

---

<sup>192</sup> Cic., *Nat.*, II, 3,8.

<sup>193</sup> Cic., *Har.*, 9,9.

<sup>194</sup> D.K. BUELL, *Why this New Race ? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 2005, p. ix.

<sup>195</sup> J.M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World*, Oxford – Toronto, Oxford University Press, 2004, p. 261.

<sup>196</sup> M. SIMON, *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 166), 2<sup>e</sup> édition, Paris, E. De Boccard, 1964, p. 136.

chrétien. Par conséquent, « dans un monde de curiosités ethnographiques, ce n'est pas très surprenant que l'on donne ou adopte une désignation reconnue comme une manière de réclamer le droit de préserver les coutumes ancestrales<sup>197</sup>. » Ainsi, si les deux œuvres présentent certaines similarités dans la tripartition de l'humanité, ils diffèrent néanmoins complètement dans les objectifs poursuivis.

Il est cependant difficile de savoir si l'expression « *τρία γένη* » émane des chrétiens eux-mêmes où si elle provient plutôt des Gentils. Pour C. Mohrmann et X. Levieils, ce sont les Gentils qui ont repris des chrétiens de langue grecque l'expression « *τρία γένη* », tournure qui a été par la suite récupérée par les chrétiens de langue latine (*tertium genus*)<sup>198</sup>. Cependant, C. Mohrmann fait remarquer que l'expression *tertium genus* est déjà connue des Latins, dont Pline l'Ancien<sup>199</sup> et Lampridius<sup>200</sup> qui l'emploient pour désigner les eunuques. Or, l'utilisation qu'en font ces auteurs laisse penser qu'il ne faut pas surestimer la valeur à accorder à l'expression qui peut alors être comprise comme une catégorie d'hommes qui diffèrent, par comparaison, des autres catégories établies par des caractéristiques particulières, qu'elles soient physiques, religieuses, ethniques ou autres, reconnues ou désirant l'être.

C'est donc par comparaison qu'on devient ou qu'on est désigné comme un *γένος*, voire comme un *τρία γένη*. Cela se constate dans le double emploi qu'en fait Aristide dans son introduction, la première marquant une comparaison entre trois groupes d'adorateurs (polythéistes / monothéistes) basée sur leur connaissance de la vérité et sur leurs pratiques cultuelles, la seconde entre trois groupes de Gentils catégorisés selon leurs pratiques cultuelles particulières (astrologie, anthropomorphisme et zoolâtrie). Force est donc de constater que la comparaison s'effectue au niveau des types de culte pratiqué par chaque *γένος*. De plus, il semble qu'on puisse être considéré comme *γένος*

---

<sup>197</sup> J.M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World*, Oxford – Toronto, Oxford University Press, 2004, p. 244.

<sup>198</sup> C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*. Vol. IV. *Latin chrétien et latin médiéval* (Storia e letteratura, 143), Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1977, p. 195-196 ; X. LEVIEILS, *Contra Christianos : la critique sociale et religieuse du christianisme des origenes [i.e. origines] au concile de Nicée (45-325)* (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 146), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2007, p. 218-219.

<sup>199</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, II, 263 cité par C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*. Vol. IV. *Latin chrétien et latin médiéval* (Storia e letteratura, 143), Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1977, p. 195.

<sup>200</sup> Lampridius, *Alexandre Sévère*, 23, 7, cité par C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*. Vol. IV. *Latin chrétien et latin médiéval* (Storia e letteratura, 143), Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1977, p. 195.

dans la mesure où le groupe devient suffisamment important en nombre. Un parallèle peut être établi avec Tite-Live lorsqu'il écrit que « la secte des Bacchantes est si nombreuse qu'elle forme presque un *populus* alternatif<sup>201</sup>. » Si Tite-Live n'emploie pas le terme « *genus* », l'utilisation du terme « *populus* » renvoie à une idée similaire, soit qu'un groupe qui comporte de nombreux membres forme un corps distinct et étranger. Toutefois, dans le cas de Tite-Live, l'utilisation du terme « *populus* » a ici une implication civique et séditeuse liée au contexte de la crise des Bacchanales que ne recouvre pas nécessairement le terme « *γένος* ». Or, nous avons vu que l'expansion du christianisme a rendu la collectivité chrétienne suffisamment nombreuse à cette époque pour être considérée comme un groupe distinct, donc comme un « *γένος* ».

Finalement, ce qui importe donc, ce n'est pas de savoir si l'expression provient des chrétiens ou des Gentils, mais plutôt le fait qu'elle est l'objet d'une réception de la part des auteurs chrétiens qui intègrent et réinterprètent de manière positive une identité négative octroyée par l'Autre. Les auteurs chrétiens semblent donc avoir mis en œuvre deux stratégies complémentaires présentées par J.M. Hall pour transformer une identité négative en une identité sociale positive. Ils ont d'abord redéfini positivement les caractéristiques auparavant définies négativement tout en créant une nouvelle dimension de comparaison pour surpasser celles qui les désavantageaient<sup>202</sup>.

#### IV. CONCLUSION. LES CHRÉTIENS COMME *ΤΡΙΑ ΓΕΝΗ* OU L'ENJEU IDENTITAIRE D'UNE RÉAPPROPRIATION ET REDÉFINITION D'UNE CATÉGORIE SOCIALE

Dans une société où les individus sont définis selon leurs appartenances à des catégories sociales (civiques, ethniques, économiques, etc.), la définition et l'auto-définition d'une collectivité s'avèrent un enjeu identitaire extrêmement important. Évoluant dans des contextes de tensions, tant intra-groupales qu'inter-groupales, latentes et un climat d'insécurité endémique, les chrétiens des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles se sont constamment fait renvoyer de la part de l'Autre, tant des Judéens que des Gentils, une image sociale négative et péjorative. Pour tenter de renverser cette représentation et pour présenter leur spécificité, les auteurs chrétiens se sont réapproprié des

---

<sup>201</sup> « *Paene alterum populus* » (Tite-Live, *Histoire*, 39,13).

<sup>202</sup> J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 31.



terminologies utilisées négativement à leur égard pour les redéfinir positivement. Parmi les termes qui ont fait l'objet d'un tel réinvestissement, celui de « γένος » semble avoir été l'un de ceux privilégiés par les apologistes. L'utilisation de la terminologie du « γένος » n'est peut-être pas sans lien avec le climat d'hostilité qui régnait alors envers les chrétiens. En effet, comme l'a montré J.M. Lieu, c'est au II<sup>e</sup> siècle av. notre ère, dans un contexte de souffrances, de persécutions et de luttes, que certains Judéens se sont définis comme le « γένος » d'Israël, l'« *ethnos* » d'Israël et qu'on retrouve les premières attestations du terme « *Ιουδαισμός* ». Cet usage apparaît particulièrement dans la littérature macchabéenne et dans le *Livre de Judith*. J.M. Lieu souligne également que c'est dans un contexte de souffrances et de « persécutions » que les chrétiens vont à leur tour utiliser la catégorie de « γένος » et forger le néologisme « *Χριστιανισμός* »<sup>203</sup>. Toutefois, contrairement aux Judéens, qui ont facilement pu se réclamer de former un « γένος », dans le sens ethnique du terme, nous avons mentionné qu'il est loin d'être certain que les chrétiens ont fait le même usage de ce terme.

J.M. Lieu a certainement raison de mentionner que le besoin de reconnaissance d'un groupe se fait ressentir avec une plus grande urgence lorsque les celui-ci subit la répression de son environnement social : lors d'une menace, réelle ou fictive, le groupe tend à défendre de manière acharnée son identité afin que son groupe d'appartenance soit reconnu par la société. C'est donc en tant que groupe, en tant que « γένος » que les chrétiens ont tenté d'être reconnus. Toutefois, si nous partageons l'avis de J.M. Lieu qui considère que les chrétiens se sont approprié le terme « γένος » et qu'ils l'ont redéfini dans un contexte de souffrances et de « persécutions », nous considérons qu'il est loin d'être certain qu'ils ont conservé la connotation ethnique qu'il possédait. Or, au terme de cette enquête, comment convient-il de définir cette catégorie sociale, ce troisième « γένος », introduite au sein d'une typologie traditionnelle de l'humanité.

Rappelons d'abord que, dans l'Antiquité, l'« identité » est une construction sociale et culturelle dynamique, fluide et modulable selon les circonstances contextuelles et qu'elle n'existe principalement que dans une dimension groupale ou collective. Ensuite que, pour les Anciens, le terme « γένος » renvoie à des classifications

---

<sup>203</sup> J.M. Lieu, « The Race of the God-Fearers », *Journal of Theological Studies*, 46, 2 (1995), p. 491-493; J.M. LIEU, *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*. Edinburgh, T&T Clack, 1996, p.57-102, en particulier, p. 82-86.

groupales extrêmement variées, mais qu'il désigne particulièrement un groupe humain dont les membres, suffisamment important en nombre, partagent entre eux un sentiment d'appartenance définissant leur identité collective et qui sont reconnus, ou désirant l'être, par l'Autre comme formant un groupe distinct. Construction sociale et discursive ne correspondant pas nécessairement à la réalité historique et vécue, le *γένος* est élaboré, soit par auto-désignation, soit par désignation, sur la base de critères variables et multiples, qu'ils soient physiques, religieux, ethniques ou autres, qui permettent ou attribuent une identification commune. Le *γένος* est également une notion marquant la différence et permettant la comparaison avec les autres catégories sociales situées sur un même plan. Cette comparaison a alors pour effet d'accentuer les ressemblances intra-groupales et les contrastes inter-groupaux. Lorsqu'il fait appel à une quelconque valeur ethnique, il est souvent défini par un ethnonyme, une communauté et un territoire d'origine de même que par un ancêtre fondateur commun et par des mœurs et des comportements spécifiques. Finalement, lorsqu'il repose sur l'adhésion à des croyances ou à des connaissances philosophiques, il transcende les identités particulières pour se constituer autour d'une conscience identitaire.

Bien qu'ils soient demeurés très près des traditions judéennes et qu'ils se sont ouverts sur l'hellénisme, les chrétiens ont rapidement tenté de revendiquer leurs différences en tant que collectivité et ont cherché à être reconnus en tant que groupe distinct. Très tôt perçus par l'Autre comme formant un groupe particulier, c'est à ce titre que les chrétiens ont tenté de définir et de fixer leur conscience identitaire. Toutefois, ce n'est pas au niveau linguistique, politique, territorial ou vestimentaire que les premiers chrétiens ont tenté de situer leur spécificité identitaire, mais bel et bien au niveau des croyances et des pratiques culturelles, au niveau de la foi en Jésus qui était communément partagée par les membres de ce groupe. En catégorisant leur communauté d'appartenance comme *γένος*, les auteurs chrétiens se réapproprient cette notion groupale pour la redéfinir sur des critères plus spécifiquement religieux, principalement sur la base de la connaissance de Dieu et des pratiques culturelles. Cette définition du *γένος* en tant que « catégorie religieuse » a été utilisée par plusieurs auteurs chrétiens. Par ailleurs, non seulement ont-ils introduit ce troisième *γένος* au sein d'une division binaire traditionnelle de l'humanité, mais ils ont réinvesti la répartition de l'humanité en la divisant désormais sur la base de critères religieux. Cette tripartition de l'humanité selon des critères religieux, clairement exprimée pour la première fois

dans le *Kérygme de Pierre*, a été amplement reprise par les auteurs chrétiens, notamment par les apologistes du II<sup>e</sup> siècle.

C'est ainsi qu'on la retrouve exprimée dans l'*Apologie* d'Aristide d'Athènes, du moins dans sa version grecque, qui présente explicitement les chrétiens comme l'un des trois *γένη* de l'humanité dont la division repose clairement sur des critères religieux ou culturels. Si le terme ne revêt pas un sens proprement ethnique dans l'œuvre d'Aristide, ce dernier semble toutefois faire reposer son argumentation sur un raisonnement ethnique (*ethnic reasoning*). En effet, associant l'origine du *γένος* des chrétiens à un ancêtre fondateur commun, Jésus-Christ, et en définissant les chrétiens par leurs mœurs et leurs comportements distinctifs, Aristide reprend un modèle de définition ethnique traditionnel et bien connu de ses contemporains. Ainsi avec Aristide, ce n'est pas le sens octroyé par les chrétiens au terme « *γένος* » qui se modifie, celui-ci continuant de recouvrir une entité collective, mais plutôt la stratégie d'appropriation, de désappropriation et de réappropriation culturelle et religieuse mise en œuvre pour définir la conscience identitaire des chrétiens et pour présenter à l'Autre, notamment à l'Empereur romain, les doctrines et la vie des communautés chrétiennes. Par conséquent, il ne convient pas de traduire *γένος* employé dans un tel contexte comme « ethnies », encore moins par « race », mais plutôt de lui donner le sens de « catégorie » ou de « groupe » qui se distingue sur la base de critères principalement religieux ou culturels. Un élargissement, en amont et en aval, de cette enquête permettrait de vérifier si le schéma d'une tripartition de l'humanité selon des critères religieux est demeuré une constante dans la définition de la conscience d'une identité chrétienne ou si cette conscience identitaire s'est progressivement transformée en identité sur la base de critères élargis. Toutefois, on peut sans crainte affirmer que le critère de *γένος*, qui disparaît de l'argumentaire chrétien après Eusèbe de Césarée, a été délaissé au IV<sup>e</sup> siècle, lorsque le « christianisme » est devenu dominant. Il apparaissait désormais inutile aux chrétiens d'avoir à se défendre en tant que « catégorie » particulière, un rôle désormais dévolu à leurs adversaires.

## CONCLUSION

### IDENTITÉ OU DISCOURS D'APPARTENANCE IDENTITAIRE? LES ENJEUX DE LA RECHERCHE FUTURE SUR LES QUESTIONNEMENTS IDENTITAIRES DANS L'ANTIQUITÉ

Au cours des dernières années, nous nous sommes intéressé à la question des identités, non seulement comme malaise et interrogation de nos sociétés, collectivités et individualités modernes, mais également comme un objet d'étude qui est particulièrement prisé par la recherche actuelle. Cependant, comme nous l'avons souligné à de nombreuses reprises, l'utilisation du concept d'« identité » pose de nombreux problèmes – que ne résout pas nécessairement, ni complètement celui de « conscience identitaire » ou de « *consciousness* » – et se laisse difficilement saisir, notamment lorsqu'il est invoqué comme catégorie d'analyse pour étudier des individus, des groupes ou des collectivités du passé à des époques où le terme n'existait pas, ou, du moins, n'avait pas le sens qu'on lui octroie de nos jours. Si le concept d'« identité » apparaît actuellement comme un concept flou, galvaudé, indéfinissable et insaisissable, comment serait-il possible de l'invoquer pour étudier des phénomènes socio-historiques antérieurs à nos réalités actuelles? Doit-on alors délaisser le concept d'« identité » – tout comme ceux d'« ethnicité » et de « religion » – au profit d'un autre plus clair et mieux saisissable, ou plutôt de considérer, avec P. Hamman<sup>1</sup>, qu'il demeure tout de même pertinent pour étudier les acteurs sociaux – individuels ou collectifs –, notamment dans leur(s) dimension(s) sociale(s), ethnique(s) et religieuse(s), à condition d'en connaître les limites et de bien délimiter son application pour l'approche de phénomènes socio-historiques antérieurs à notre époque, ce qui n'est malheureusement pas toujours le cas des nombreuses études sur les questions identitaires.

A. Mucchielli a certainement raison de considérer que le concept d'« identité » nécessiterait un important débat épistémologique interdisciplinaire afin de parvenir à

---

<sup>1</sup> P. HAMMAN, « Comment (re)penser production et revendications d'identités » dans A. CHERQUI – P. HAMMAN (dir.), *Production et revendications d'identités : éléments d'analyse sociologique* (Logiques sociales), Paris, L'Harmattan, 2009, p. 237-274.

une définition commune qui prendrait en considération une pluralité d'approches, car, actuellement, ce concept s'avère fort complexe puisqu'il n'a jamais été clairement défini, et ce, tant à l'intérieur d'une même discipline qu'entre les différentes disciplines des sciences humaines et sociales<sup>2</sup>. Mais ce débat n'a jamais véritablement eu lieu, et n'aura probablement jamais lieu. Même s'il en avait été autrement, il serait toutefois utopique de croire qu'une seule et même définition aurait pu, ou pourrait un jour, s'imposer sur l'ensemble des disciplines des sciences humaines, car ce secteur de la recherche n'a que rarement été consensuel dans la définition de ses concepts et de ses catégories d'analyse. Il n'y a qu'à constater la récurrence des débats, qui n'ont cessé d'être inlassablement repris, sur d'autres concepts, comme ceux de « religion », de « race » ou d'« ethnicité » sans parvenir véritablement à un quelconque consensus.

Mais, selon nous, le problème ne réside peut-être pas, ou pas uniquement, dans la définition des concepts, mais également dans les paradigmes interprétatifs à partir desquels ils sont utilisés, comme nous l'avons souligné sur la question du *Parting of the Ways*, celle du *Verus Israel* ou celle du *γένοϋς*. Interpréter l'histoire à partir de paradigmes erronés ou anachroniques a indéniablement pour conséquence de conduire à une relecture distorsionnée, si ce n'est orientée, du passé. Cela nous est apparu plus clairement lors d'un récent colloque auquel nous avons eu la chance de participer, lorsque nous avons interrogé l'une de nos collègues sur son utilisation et sa définition du concept d'« ethnicité » qu'elle définissait à partir de listes de critères – assez limités – à respecter pour déterminer l'appartenance à une « ethnie », tels que la descendance, le territoire, etc., des éléments qui sont régulièrement invoqués pour définir les contours de l'« ethnicité » actuelle ou ancienne. Soulignant que la définition proposée nous apparaissait limitative, la réponse obtenue de sa part ne nous apparaissait guère plus satisfaisante. Pour notre collègue, il suffisait de définir un concept à partir des certains critères pour en assurer sa « validité » et son utilisation catégorie d'analyse.

Il est vrai qu'on insiste régulièrement en sciences humaines sur l'importance de définir les concepts qu'on utilise en recherche. Cependant, il m'apparaît de plus en plus évident que définir à partir d'une série de critères, souvent fixes, voire essentialistes, ne permet pas d'assurer la validité d'un concept et son utilisation comme catégorie

---

<sup>2</sup> A. MUCCHIELLI, *L'identité* (Que sais-je ?, 2288), 5<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, c2002, p. 6-17.

d'analyse, car, au final, une fois défini, il est possible d'appliquer tout concept selon les besoins du chercheur et non selon la réalité qu'il étudie. Certes, des critères sont importants pour délimiter une catégorie d'analyse, mais ceux-ci ne doivent pas être déterminés de manière trop rigide. Par exemple, en considérant que les « chrétiens » ou les « Judéens » doivent collectivement répondre à tels ou tels critères pour être considérés comme une « religion » ou comme une « ethnie », cela ne permet pas de comprendre comment ils ont eux-mêmes perçu, représenté et défini leur identité collective, ni comment ils ont été perçus, représentés et définis par l'Altérité en tant que collectivité, mais permet plutôt aux chercheurs de déterminer, selon des critères modernes et *a posteriori*, qui pouvaient, dans l'Antiquité, se réclamer d'être « véritablement chrétiens » ou « véritablement Judéens ». Or, ce sont ces perceptions et représentations qui doivent être au cœur des interrogations actuelles sur les phénomènes identitaires et non les catégories modernes.

D'autant plus que de nombreuses études ont montré que nos catégories et nos concepts d'analyse sont souvent des outils fonctionnels et opératoires qui ne correspondent pas nécessairement, voire pas du tout, aux réalités anciennes<sup>3</sup>.

En utilisant des catégories établies sur des critères trop rigides et en les appliquant sans discernement aux réalités étudiées, ce ne peut aboutir qu'à deux résultats. D'une part, à la confrontation entre les définitions des uns et les définitions des autres, ce qui ne permet guère au concept de progresser, ni de s'éclaircir, restant dans un flou utilitariste. D'autre part, à l'utilisation des concepts comme accessoires uniquement utiles aux chercheurs pour parvenir aux résultats qu'ils ont préalablement voulu montrer. Dans cette perspective, les concepts en sont progressivement venus à perdre leur utilité comme outils d'analyse qui permettent de mieux comprendre les réalités socio-historiques étudiées pour devenir des instruments biaisés permettant aux chercheurs de rétroprojeter leur propre compréhension des réalités sur des réalités passées.

---

<sup>3</sup> Voir, par exemple, les remarques de T.S. DE BRUN, « Naming religious groups in the Late Roman Empire », *Studies in Religions / Sciences Religieuses*, 33, 2 (2004), p. 147-156 ; P.-H. POIRIER, « Comment les gnostiques se sont-ils appelés ? Comment doit-on les appeler aujourd'hui ? », *Studies in Religions / Sciences Religieuses*, 33, 2 (2004), p. 209-216.

Si M.-F. Baslez a raison de rappeler que « juger et absoudre sont des mots qui n'appartiennent pas au vocabulaire de l'historien<sup>4</sup> », ce dernier ne doit pas non plus orienter, de manière consciente ou inconsciente, les résultats de sa recherche sur la base d'une quelconque idéologie qui relève soit des croyances, soit des revendications sociales, religieuses ou politiques, car cela a pour effet de transformer le passé afin de le faire correspondre à des préoccupations modernes ou de l'utiliser à des fins partisans. C'est peut-être l'une des principales critiques que nous pouvons adresser aux travaux de D.K. Buell, malgré l'intérêt qu'il convient d'accorder à ses résultats. Si l'absolue objectivité historique n'existe pas, l'historien doit cependant du mieux possible se prémunir de faire interférer ses propres préoccupations dans son étude du passé en centrant son attention uniquement sur l'interprétation objective et méthodique des textes qui nous sont parvenus.

Alors, doit-on, comme le suggèrent J.Z. Smith et M.L. Satlow, aborder les phénomènes et les groupes socio-historiques, notamment religieux, à partir d'une conception *polythetic*, c'est-à-dire, rappelons-le, à partir d'un modèle de catégories plus ouvertes qui permettrait de prendre en considération, non pas l'essence ou une définition trop rigide d'une religion ou tout autre concept du même genre, comme celui d'« ethnicité », qui cherche à classer de manière claire les multiples mouvements socio-historiques à l'intérieur de l'une ou l'autre « religion » ou « ethnie », mais plutôt d'ouvrir sur une définition qui prendrait en considération la diversité des mouvements à l'intérieur d'une « religion » ou d'une « ethnie », par exemple, à partir d'une « carte » de caractéristiques qui sont partagées, partiellement ou en totalité, par les membres d'un groupe : « this "polythetic" model accounts for a wide diversity of actual religious manifestations while at the same time requiring the development of the basic map of characteristics that underlie a single "religion." "We need to map the variety of Judaism,

---

<sup>4</sup> M.-F. BASLEZ, « Introduction » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 10.

each of which appears as a shifting cluster of characteristics which vary over time" (Smith 1982:18)<sup>5</sup>. »

Cette approche, bien que plus complexe que les schémas binaires que la recherche a traditionnellement construits, ouvre sur des perspectives intéressantes, car elle permet de ne pas imposer des définitions trop rigides qui ont pour conséquence d'enfermer l'approche des mouvements ou des collectivités socio-historiques à l'intérieur de balises qui ne prend pas en considération toute la complexité des phénomènes humains, car de nombreux mouvements ou collectivités ne se laissent pas si facilement enfermer dans une catégorie particulière comme nous l'avons souligné, par exemple, en ce qui concerne les Juifs messianiques. Cela permet également de mieux comprendre la question des appartenances multiples qui sont souvent négligées dans la recherche actuelle de même que celle des « transgresseurs de frontières ».

Quoi qu'il en soit de ce débat épistémologique, celui-ci a indéniablement influencé notre réflexion sur la question de l'« identité » chrétienne des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles de notre ère. Sans avoir voulu enfermer cette « identité » dans une liste de critères ou à l'intérieur d'une catégorie préétablie, nous avons plutôt cherché à percevoir de quelle manière les auteurs chrétiens de cette période ont discursivement tenté de l'affirmer tout en tentant, d'une part, de situer ces discours d'appartenance et de définition identitaires dans leur contexte respectif et, d'autre part, de les comparer avec d'autres formes discursives de définition identitaire, notamment en ce qui concerne l'*ethnos* judéen ou le « judaïsme » ancien. Par conséquent, il nous apparaît heuristiquement plus signifiant de parler de « processus discursifs de construction identitaire » et de « discours d'appartenance » que d'« identité » chrétienne, car ce sont principalement à ces

---

<sup>5</sup> M.L. SATLOW, « Defining Judaism: Accounting for "Religions" in the Study of Religion », *Journal of the American Academy of Religion*, 74, (2006), p. 845. Voir également les remarques de M.L. GROSSMAN, « Is Ancient Jewish Studies (Still) Postmodern (Yet)? », *Currents in Biblical Research*, 13 (2), p. 245-283. Pour une critique de l'approche essentialiste, voir les remarques introductives de D.K. BUELL, *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B. DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, p. 17-73. Voir également l'étude de A. Pollini qui mentionnent que, parmi les caractéristiques que les Grecs considéraient comme leur étant communes – le même sang, la même langue, les mêmes sanctuaires, les mêmes mœurs et coutumes – ce sont les mœurs et coutumes qui constituent l'élément de la définition ethnique pour les Grecs et non la langue, comme on l'a généralement prétendu. A. POLLINI, « Concepts modernes et problèmes d'identité dans le monde grec » dans C. BORELLO – A. POLLINI (dir.), *Questions d'appartenance : les identités de l'Antiquité à nos jours* (Universités. Histoire), Paris, Orizons, 2015, p. 37-56.



processus discursifs que nous avons accès et qu'il est possible d'étudier à travers les discours qui nous sont parvenus.

De plus, il ne nous apparaît guère plus cohérent de parler d'« identité » chrétienne au singulier, car l'étude des processus discursifs de construction de l'« identité » chrétienne montre bien que plusieurs définitions cohabitaient simultanément – certaines se recoupant, d'autres s'opposant – du moins avant le IV<sup>e</sup> siècle, voire ultérieurement, lorsqu'une certaine forme d'autorité centralisée a tenté d'imposer de manière plus large sa compréhension de l'« identité » chrétienne, ce à quoi elle n'est cependant jamais totalement parvenue, ni dans l'Antiquité, ni de nos jours. Dans l'Antiquité, la pluralité des discours identitaires et des polémiques internes au « christianisme » montrent bien que l'« identité » chrétienne, au singulier, n'a jamais existé, car, tout comme le « judaïsme », le « christianisme » ancien n'a jamais été ni monophonique, ni monolithique, malgré la récurrence de certains marqueurs identitaires qui ont progressivement fini par être plus largement partagés par un ensemble de communautés chrétiennes. Cette pluralité de discours ne signifie cependant pas qu'il n'y a pas eu de reconnaissance et de similitudes entre les différents courants chrétiens.

Les discours identitaires qui nous sont parvenus reflètent donc des discours d'« identité » communautaire, « identités » qui sont éminemment plurielles, et non des discours d'une « identité » chrétienne unique et unilatéralement partagée. Cela est particulièrement évident lorsqu'on étudie les discours néotestamentaires qui nous présentent diverses compréhensions communautaires de l'« identité » chrétienne. Par conséquent, il convient d'éviter l'erreur trop régulièrement commise qui considère les discours identitaires d'un Père de l'Église, comme Ignace d'Antioche ou comme Jérôme, comme pouvant refléter l'idée que les « chrétiens » avaient de leur « identité », généralisant ainsi une compréhension, une voix, à l'ensemble des communautés chrétiennes, car malgré la volonté d'exprimer une « identité » cohérente et unicitaire, aucune de ces compréhensions n'a jamais été universellement partagée. En d'autres termes, comme l'a judicieusement fait remarquer T. Nicklas, il ne convient pas de prendre le discours d'un auteur chrétien, peu importe l'influence qu'il avait, pour généraliser sa compréhension et sa définition de l'« identité » chrétienne à l'ensemble

de mouvements et tendances chrétiens de l'Antiquité<sup>6</sup>. D'autant plus que ces discours reposaient sur une rhétorique d'inclusion et d'exclusion de l'Autre, notamment en ce qui concerne les mouvements considérés par certains auteurs chrétiens comme « hérétiques », « schismatiques » ou trop « judaïsants », alors que ces mêmes mouvements n'ont pas accepté de se voir exclus et ont continué de se considérer tout aussi légitimement « chrétiens », malgré ce que prétendaient ceux qui les avaient exclus<sup>7</sup>.

Pour comprendre les « processus discursifs de construction identitaire » dans l'Antiquité, nous avons donc, à partir de différents postes d'observation, cherché à comprendre comment, d'une part, certains auteurs judéens et chrétiens des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles ont tenté de mettre en discours leur compréhension de l'« identité » de leur groupe d'appartenance, notamment à travers les diverses polémiques, tant internes qu'externes, qui les ont opposés à l'Altérité et, d'autre part, comment l'altérité a perçu, représenté et défini la collectivité chrétienne. Nous avons également insisté sur l'importance de débattre des concepts, théories et paradigmes interprétatifs utilisés dans la recherche sur le « judaïsme » et le « christianisme » anciens, afin de ne pas imposer des compréhensions anachroniques, voire erronées, à l'analyse des « processus discursifs de construction identitaire » dans l'Antiquité, comme c'est notamment le cas pour le concept moderne de « religion », appliqué tant au « judaïsme » qu'au « christianisme » avant le IV<sup>e</sup> siècle de notre ère. En effet, la compréhension et la relecture postérieures qui ont fait du « judaïsme » et du « christianisme » une « religion », au sens moderne du terme, ont eu pour conséquence de distorsionner les réalités anciennes en lui imposant des catégories de définition et d'auto-définition qui n'étaient pas les siennes. Finalement, nous avons tenté de combiner les approches de types « - etic » et « - emic » afin de mieux cerner ces processus discursifs en insistant sur l'importance de les situer dans leurs contextes historiques respectifs (macro-contexte, micro-contexte, méso-contexte).

---

<sup>6</sup> T. NICKLAS, *Jews and Christians? Second-Century 'Christian' Perspectives on the 'Parting of the Ways'* (Annual Deichmann Lectures 2013), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, 233 pages.

<sup>7</sup> Voir les remarques de L. GUICHARD, « Des lois oppressives ? La législation des empereurs chrétiens de *haereticis et paganis* » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 63-89.

Nous avons donc cherché à montrer qu'aborder la question des « identités » dans l'Antiquité implique en premier lieu de comprendre les stratégies et les mécanismes mis en œuvre dans les processus de construction des identités anciennes et de les considérer comme pluriels, dynamiques, évolutifs et discursifs. Nous avons, notamment, souligné que les identités anciennes étaient d'abord et avant tout des identités d'appartenance, appartenance à des communautés de nature et de statut divers (ethniques, civiques, religieuses, etc.), qui engageaient soit, du point de vue juridique, le statut de l'individu, soit, du point de vue spirituel, la pensée de l'individu en ce qui concerne les appartenances religieuses et idéologiques.

Par ailleurs, nous avons montré que ces identités s'élaboraient constamment dans un rapport Soi / Autre, inclusion/exclusion et qu'elles reposaient principalement sur des stratégies discursives et rhétoriques qui ont varié selon les époques et les contextes d'énonciation, obligeant par conséquent à aborder les phénomènes identitaires de manière plus ponctuelle et locale et non plus uniquement de manière globale et unilatérale. Ainsi, comme l'a souligné A. Pollini, au sujet de l'identité ethnique des Grecs, ceux-ci « s'intéressent à se définir en tant que tel, à vouloir déterminer une identité commune [...] uniquement quand ils sont confrontés à l'autre, aux barbares<sup>8</sup>. » C'est donc d'abord et avant tout dans les rapports entre le Soi et l'Autre que se sont élaborées et affirmées discursivement les identités des différentes communautés et collectivités anciennes. Ces affirmations identitaires sont ainsi activées à l'intérieur de rapports de force, parfois violents et polémiques, qui existaient entre les différents groupes d'une même communauté, comme nous avons voulu le montrer à travers la polémique du *Verus Israel*, mais également entre les différents groupes d'une même société qui ont cherché, chacun à leur manière, à affirmer la légitimité de leur existence au sein d'une société donnée en vue d'une certaine reconnaissance sociale ou juridique. Par conséquent, si les discours des auteurs judéens et chrétiens des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles ont eu pour effet d'ériger certaines frontières fixes et perméables de leur groupe d'appartenance, une analyse des réalités vécues par les acteurs sociaux montre plutôt que ces frontières étaient fluides et perméables – permettant ainsi aux « transgresseurs de frontières » de passer, sans nécessairement vivre ce passage comme une incohérence

---

<sup>8</sup> A. POLLINI, « Concepts modernes et problèmes d'identité dans le monde grec » dans C. BORELLO – A. POLLINI (dir.), *Questions d'appartenance : les identités de l'Antiquité à nos jours* (Universités. Histoire), Paris, Orizons, 2015, p. 56.

ou une tension, d'un groupe d'appartenance à un autre –, et beaucoup plus floues pour les acteurs sociaux, comme le montre bien ces chrétiens qui, au IV<sup>e</sup> siècle, continuaient de fréquenter les synagogues, les fêtes et les spectacles publics, malgré l'incohérence identitaire – entre pratiques, comportements, croyances et identité – qu'y voyaient certains auteurs chrétiens tels que Jean Chrysostome ou qu'Augustin<sup>9</sup>. Ainsi, comme l'a affirmé l'évêque d'Hippone au IV<sup>e</sup> siècle dans un sermon prononcé probablement à Carthage lors de la fête des *kalendes* de janvier :

Si vous croyez ce que croient les Gentils, si vous espérez ce qu'espèrent les Gentils, si vous aimez ce qu'aiment les Gentils, vous n'avez qu'à vivre comme vivent les Gentils. En revanche, si vous croyez autrement, espérez autrement et aimez autrement, vivez autrement et démontrez que votre foi, que votre espérance et votre charité sont différentes, en ayant des mœurs différentes<sup>10</sup>.

L'importance accordée par Augustin à l'adoption de nouveaux comportements plus cohérents avec l'« identité » chrétienne montre bien que le remplacement d'une mentalité ou d'une « identité » par une autre est un long processus qui ne s'effectue pas nécessairement de manière drastique. L'ancien mode de vie traditionnel, ancré dans les habitudes héritées du passé, continuait bien souvent à être pratiqué conjointement avec le nouveau mode de vie chrétien, malgré certaines contradictions, pour nous, évidentes. Ainsi, la construction discursive de l'« identité chrétienne » ne s'est pas effectuée, malgré ce qu'ont tenté de prétendre les auteurs chrétiens, par une rupture cinglante avec l'« identité » et la mentalité judéenne ou gréco-romaine dont avaient également héritées les chrétiens, ces identités et ces mentalités s'étant très longtemps superposées et côtoyées indistinctement, mais plutôt de manière graduelle et lente comme « troisième espace d'énonciation » sise à la croisée des chemins entre le monde judéen et gréco-romain. L'« identité » chrétienne apparaît alors comme une émergence de sens correspondant à ce que les *Subaltern* et *Post-colonial studies* désignent comme une « hybridité culturelle ».

Nous avons également souligné que, s'il est certes possible de circonscrire, notamment dans le cas de l'identité judéenne, certains marqueurs identitaires, cela n'a

---

<sup>9</sup> S. BELANGER, « Le sermon Dolbeau 26 : pour une compréhension des relations pagano-chrétiennes durant l'Antiquité tardive » dans M.-È. BONENFANT – M. LANOUILLE – J.-R. SAVARD (dir.), *Actes du 4<sup>e</sup> Colloque étudiant du Département d'histoire. Colloque de l'Association des étudiants de 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> cycles du Département d'histoire tenu à l'Université Laval (17 au 19 mars 2004)*, Québec, Célart-Artéfact, 2005, p. 23-36.

<sup>10</sup> Augustin, *Serm. Dol. 26* (M62).

cependant pas empêché les Judéens de spéculer et de polémiquer sur leurs propres croyances, pratiques et traditions religieuses à l'intérieur d'une certaine zone de liberté qui a perduré, non seulement en Palestine, mais également en Diaspora, de l'époque hellénistique jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère lorsque les autorités rabbiniques ont fini par imposer leur autorité sur la majorité des communautés judéennes de l'Empire romain. En resituant les premières communautés chrétiennes à l'intérieur de cette réalité historique, à l'intérieur de cette zone de liberté, et sans vouloir la couper trop rapidement de son cadre judéen, il est alors possible d'éviter les écueils trop faciles d'une relecture christianisante, voire théologique et *supersessioniste*, qui a eu pour tendance de situer à une haute époque la « séparation » entre le « judaïsme » et le « christianisme ». C'est ainsi qu'il convient de comprendre comment les premières communautés chrétiennes ont revendiqué pour elles les concepts d'« élection » et d'« Israël » à l'intérieur d'une polémique interne sur le *Verus Israël*.

Par conséquent, les premières communautés chrétiennes, dont la majorité des membres ont d'abord été eux-mêmes d'origine judéenne, ont d'abord compris leur identité groupale à l'intérieur des limites de l'auto-définition de l'identité judéenne, mais en tentant de se distinguer des autres mouvements judéens, sans nécessairement prendre conscience que leur mouvement allait en venir à former une entité différente du « judaïsme » et de l'*ethnos* judéen, une prise de conscience qui ne semble véritablement s'affirmer qu'au cours du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, notamment sous l'influence des apologistes et des œuvres de controverse. Ainsi, nous avons montré que, même à l'époque d'Ignace d'Antioche, les termes « *Ἰουδαισμός* » et « *Χριστιανισμός* » ne revoyaient pas à des « religions » indépendantes d'un cadre ethnique ou civique, mais à des « *way of life* », comme c'était également le cas à l'époque de rédaction du *Premier Livre des Macchabées* où le terme est attesté pour la première fois. C'est d'ailleurs cette *way of life* judéenne, c'est-à-dire les *patrioi nomoi* de l'*ethnos* judéen, qui semble avoir été reconnue par les autorités séleucides dans la « Charte séleucide de Jérusalem » mentionnée par Flavius Josèphe et non uniquement une « religion » que l'on nomme le « judaïsme ». D'autant plus qu'il nous apparaît vain de vouloir « séparer » la « religion », qu'elle soit judéenne, romaine ou grecque, des cadres dans lesquels elle existait et se pratiquait, soit le cadre

civique, impérial, ethnique ou associatif<sup>11</sup>. Par ailleurs, il serait probablement plus cohérent d'éviter de parler du « judaïsme » et du « christianisme » dans l'Antiquité en tant que « religion », un terme qui, dans le sens actuel où nous le comprenons, est indéniablement une construction chrétienne et occidentale, pour les considérer comme des « cultes », qui impliquent des pratiques particulières, au même titre que les autres cultes existants à cette époque. On éviterait probablement ainsi de chercher à situer le moment exact où les Judéens seraient passés d'une compréhension ethnico-religieuse à une compréhension strictement religieuse de leur « identité » comme ont, entre autres, tenté de le faire S.J.D. Cohen et M. Heemstra, car il m'apparaît de plus en plus évident que cette transformation de l'identité judéenne ne s'est jamais produite dans l'Antiquité, sauf dans la perspective chrétienne, c'est-à-dire non du point de vue de l'auto-définition judéenne, que de la définition chrétienne des Judéens et du « judaïsme ». Par conséquent, comme l'a rappelé S.C. Mimouni dans son plus récent ouvrage :

De fait, les résultats de la recherche actuelle montrent qu'il est de plus en plus difficile de parler du mouvement chrétien, en tant que « religion » constituée et plus ou moins acceptée si ce n'est reconnue, avant la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, et ce dans le meilleur des cas – la première occurrence du couple antithétique « judaïsme ~ christianisme » que l'on rencontre dans les lettres d'Ignace d'Antioche relève d'un contexte si particulier (où la rhétorique et l'idéologie tiennent une place non négligeable comme souvent dans le genre épistolaire) qu'il est malaisé d'en tenir compte ici – les termes judaïsme et christianisme désignent encore « vivre à la judéenne » et « vivre à la chrétienne ». Auparavant, le mouvement chrétien est soit *dans* le peuple judéen, soit *hors* du peuple judéen, mais sans constituer pour autant une « religion » déliée de ses racines judéennes : dans le premier cas, il est *dans* la loi ; dans le second, il est *hors* la loi<sup>12</sup>.

À notre avis, c'est cette situation d'incertitude dans les appartenances qui a engendré les nombreuses tentatives de définition des communautés chrétiennes avant que celle de « religion », totalement novatrice pour l'époque, ne finissent par s'imposer au III<sup>e</sup> voire au IV<sup>e</sup> siècle, du moins dans le monde latin. C'est donc cette situation de *no man's land* qui a obligé les auteurs chrétiens à trouver une voie différente pour définir l'« identité » collective des chrétiens d'où la polyphonie des désignations qu'ils ont utilisées dans le processus de définition identitaire : peuple, royaume, communauté, patrie, école

---

<sup>11</sup> Voir les remarques de J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome* (Les Livres du Nouveau Monde), Paris, Seuil, 2013, 218 p. Voir également les précisions de N. BELAYCHE, « Entrée en matière : de la démarche à un cas modèle » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 3-22.

<sup>12</sup> S.C. MIMOUNI, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth et l'histoire de la communauté nazoréenne / chrétienne de Jérusalem du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bayard, 2015, p. 531.

philosophique, philosophie, assemblée, église, synagogue, temple, maison, alliance, Israël, *γένοϛ* pour ne nommer que les principales<sup>13</sup>.

La prise de conscience de l'« identité » chrétienne, en tant qu'identité groupale interne au « judaïsme », mais reconnaissable par une dénomination particulière, s'est donc effectuée en premier lieu à partir des catégories et des terminologies en usage dans le « judaïsme » de la période du Second Temple et par opposition, parfois de manière très polémique, avec les autres tendances du « judaïsme » de cette période avant de s'effectuer, en second lieu, par opposition aux Judéens et au « judaïsme », d'une part, et aux Gentils, d'autre part, à partir des catégories et des terminologies en usage dans le monde gréco-romain, notamment, mais non exclusivement, celle de *γένοϛ* dont le sens et la compréhension semblent avoir eu des résonances différentes selon les auteurs chrétiens qui l'ont utilisée.

Ainsi, les premières polémiques qui ont opposé les différents mouvements chrétiens aux autres courants judéens et les différents mouvements chrétiens entre eux vont principalement concerner l'interprétation de la *Torah*, les pratiques, les normes et les croyances de même que les institutions judéennes. Ces différentes polémiques internes au « judaïsme » de la période du Second Temple ont reposé alors sur des discours de légitimation de la part de mouvements minoritaires, dont ceux des mouvements chrétiens, qui ont tenté d'affirmer que leur compréhension de la *Torah*, des observances liées à celle-ci et du messianisme s'avérait, au sein du « judaïsme » la plus adéquate et la plus conforme. Pour ces mouvements minoritaires, parmi lesquels se trouvaient, entre autres, les communautés chrétiennes et la communauté qumrânienne, c'était leur interprétation qu'il convenait désormais de suivre, car elle représentait la « véritable voie » (*ὁδός*) d'accès conduisant au salut.

Parallèlement, certains auteurs chrétiens, notamment l'auteur de *Luc-Actes*, ont polémique avec d'autres mouvements chrétiens afin de délimiter les « normes » d'adhésion de leur groupe d'appartenance de même que les modalités d'accès à la nouvelle collectivité en émergence, notamment en raison de l'ouverture de l'Alliance à

---

<sup>13</sup> M. SACHOT, « Comment le christianisme est-il devenu *religio* », *Revue des sciences religieuses*, 59 (1985), p. 99 ; D.K. BUELL, *Why this New Race ? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 2005, p. ix.

la gentilité qui a conduit à une intégration de plus en plus importante de « convertis » d'origine non judéenne. Le récit de la « Réunion de Jérusalem » et le « Décret apostolique » mentionnés dans les *Actes des apôtres* appartiennent indéniablement à cette polémique inter-groupe au sein du « christianisme » des origines afin de légitimer une compréhension particulière des normes que devaient minimalement respecter, soit les lois noachiques, les « convertis » de la gentilité comme conditions d'entrée dans la communauté chrétienne.

Les auteurs chrétiens ont également tenté de présenter les modalités par lesquels cette entrée était possible en reprenant des catégories et un vocabulaire bien connu dans la littérature philosophique, politique et judéo-hellénistique pour désigner les processus de « conversion », c'est-à-dire le processus de transformation du système de signification d'un individu ou d'une collectivité et leur passage d'une communauté ou école à une autre. Cette « conversion » impliquait, dans la perspective lucanienne, le rejet des allégeances et comportements antérieurs et leur remplacement par de nouvelles allégeances et de nouveaux comportements, une compréhension qui sera abondamment reprise par la suite par les Pères de l'Église, notamment, nous l'avons mentionné, par Augustin dans ses sermons.

Finalement, nous avons montré que, dans une société où les individus sont perçus, représentés et définis selon leur appartenance à des catégories sociales, la définition et l'auto-définition d'une collectivité s'avèrent un enjeu identitaire extrêmement important. Pour tenter de renverser une représentation négative de leur communauté et pour présenter ses spécificités, les auteurs chrétiens se sont réappropriés diverses terminologies utilisées négativement à leur égard pour les redéfinir positivement, notamment et en premier lieu, la dénomination « chrétien », mais également la terminologie groupale de *γένος*. Dans le premier cas, la dénomination « chrétien » semble avoir été progressivement, soit entre la fin du I<sup>er</sup> siècle et le début du II<sup>e</sup> siècle, réinvestie de manière positive par un certain nombre de communautés chrétiennes et adoptée comme auto-désignation. En effet, si le terme n'est pas encore usuel comme auto-désignation dans les écrits néotestamentaires, après les années 40-50, cette dénomination semble s'être très rapidement répandue dans la société gréco-romaine comme désignation du mouvement des disciples de Jésus considéré comme formant un groupe distinct. Cela apparaît un fait accompli au début du II<sup>e</sup> siècle dans l'usage qu'en



font certains auteurs romains, notamment Pline le Jeune qui désigne les chrétiens en tant qu'*hétairie*, qu'association. Or, l'utilisation de la dénomination « chrétien » par Pline le Jeune dans une correspondance impériale officielle montre bien que cette appellation était alors déjà bien connue des autorités romaines et qu'il n'existait plus, pour eux, de confusion possible entre cette association et l'*ethnos* judéen, malgré leur origine se situant, selon Tacite, en Judée. Ainsi, il aura fallu peu de temps pour que le vocable « chrétien » en vienne à être couramment utilisé pour désigner ce groupe particulier. Cependant, il n'est pas certain que les « chrétiens » ont utilisé cette dénomination comme auto-désignation avant la fin du I<sup>er</sup> siècle, voire le début du II<sup>e</sup> siècle. À partir du II<sup>e</sup> siècle, il semble avoir été réapproprié comme auto-désignation par une majorité des communautés chrétiennes, bien que d'autres l'ont probablement volontairement rejeté. D'une qualification qui semble avoir d'abord été négative, les chrétiens se sont donc probablement réapproprié cette désignation en la réinvestissant d'une signification positive.

Le procédé semble avoir été le même en ce qui concerne l'utilisation par certains auteurs chrétiens du terme « *γένος* » comme auto-désignation servant leur discours de légitimation visant l'intégration et la reconnaissance de la communauté chrétienne à l'intérieur d'une typologie de l'humanité. Par leur utilisation du terme « *γένος* », une notion bien connue des Anciens et qui marquait la différence en permettant la comparaison avec les autres catégories sociales situées sur un même plan, les auteurs chrétiens considéraient, selon l'usage courant de ce terme, que les membres des communautés chrétiennes partageaient entre eux un sentiment d'appartenance définissant leur identité collective et qu'ils devaient par conséquent être reconnus par l'Autre comme formant un groupe ou une catégorie distinguable des autres catégories ou groupes existants. En catégorisant leur communauté d'appartenance comme *γένος*, les auteurs chrétiens se sont réapproprié cette notion groupale pour la redéfinir sur des critères plus spécifiquement religieux, principalement sur la base de la connaissance de Dieu et des pratiques cultuelles. Il en ira de même de la notion de *religio* qui a été réapproprié par les auteurs chrétiens latins et redéfini comme un « ensemble de croyances », une définition qui leur était spécifique comme l'a bien montré M. Sachot<sup>14</sup>. Cette définition du *γένος* en tant que catégorie religieuse a été utilisée par plusieurs

---

<sup>14</sup> M. SACHOT, « Comment le christianisme est-il devenu *religio* », *Revue des sciences religieuses*, 59 (1985), p. 95-118.

auteurs chrétiens. Par ailleurs, non seulement ont-ils introduit ce troisième *γένος* au sein d'une division binaire traditionnelle de l'humanité, mais encore ont-ils réinvesti la répartition de l'humanité en la basant sur des critères religieux et non plus ethniques, civiques ou culturels. Par ce procédé, les auteurs chrétiens ont introduit dans le monde gréco-romain dans lequel ils vivaient une forme originale de définition identitaire.

Ainsi, sans devoir traduire systématiquement le terme « *γένος* » par « ethnique », mais d'abord comme « type de culte », il n'en demeure pas moins que certains auteurs chrétiens ont rapidement tenté de revendiquer leurs différences en tant que collectivité distincte afin d'être reconnue comme telle. Pour ces auteurs, ce n'est pas au niveau linguistique, politique, territorial, ethnique, culturel, économique ou juridique que se situait la spécificité identitaire des chrétiens, mais bel et bien au niveau des croyances religieuses, au niveau d'une foi communément partagée en Jésus, ce que S.C. Mimouni désigne comme « une “ conscience fédérative<sup>15</sup> ” ». C'est donc en étant conscient d'appartenir à une communauté particulière, une communauté spirituelle et non ethnique, que les auteurs chrétiens ont progressivement tenté de construire discursivement l'« identité » de leur groupe d'appartenance en tentant de lui assurer une légitimité au sein de la société, notamment auprès des autorités romaines, à laquelle elle appartenant tout en affirmant son originalité par rapport aux autres groupes et communautés de l'Empire romain, une reconnaissance qui devra cependant attendre le IV<sup>e</sup> siècle pour devenir effective.

---

<sup>15</sup> S.C. MIMOUNI, « Qu'est-ce qu'un “chrétien” aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles? Identité ou conscience? », *Annali di storia dell'esegesi*, 27,1 (2010), p. 32.

## BIBLIOGRAPHIE

\* Les principales traductions bibliques utilisées sont :

*La Bible de Jérusalem*, nouvelle édition revue et corrigée, trad. en français sous la dir. de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Cerf, 1998, 2195 p.

*Le Nouveau Testament*, nouvelle éd. revue (Livre de vie, 43), trad. nouvelle de E. OSTY – J. TRINQUER, Paris, Seuil, 1974, 568 p.

*Traduction œcuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament (TOB)*, Société biblique française, Alliance biblique universelle, Paris, Cerf, 1977, 1731 p.

### A. Sources anciennes

#### A

À *Diognète* (Sources chrétiennes, 33), Introduction, édition critique, traduction et commentaire de H.-I. MARROU. Paris, Cerf, 1951, 288 p.

APPIEN, *Histoire romaine*. Tome VII. Livre XII. *La guerre de Mithridate* (Collection des universités de France, Série Grecque, 409), texte établi et trad. par P. GOUKOWSKY, Paris, Belles Lettres, 2003, clxxxvi-274 p.

ARISTIDE, *Apologie*. Introduction, textes critiques, traductions et commentaires par B. POUDERON et M.-J. PIERRE avec la collaboration de B. OUTTIER et de M. GUIORGADZE, Paris, Cerf, 2003, 444 p.

AUGUSTIN, *Sermon contre les païens (Sermon Dolbeau 26)*, traduit et annoté par E. REBILLARD dans E. Gilson, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, préface de M.-A. VANNIER, suivi de *Saint Augustin Lettre XVIII et Sermon contre les païens (Dolbeau 26)*, Genève, Ad Solem, 1999, p. 45-142.

#### C

CELSE, *Discours vrai contre les chrétiens (Libertés, 26)*, Introduction et Trad. L. ROUGIER, Paris, J.-J. Pauvert éditeur, 1965, 161 p.

CICÉRON, *De la divination. De divinationes* (Garnier Flammarion, 1076, Série Texte intégral), introduction, trad. et notes par J. KANY-TURPIN, Paris, Garnier Flammarion, 2004, 388 p.

CICÉRON, *De la nature des dieux* (Roue à livre, 42), trad. et commenté par C. AUVRAY-ASSAYAS, Paris, Belles Lettres, 2002, xxiv-248 p.

CICÉRON, *Discours*. Tome VI. *Seconde action contre Verrès*. Livre V. *Les supplices* (Collection des universités de France, Série Latine, 55), texte établi par H. BORNECQUE et trad. par G. RABAUD, Paris, Belles Lettres, 1929, xv-99 p.

CICÉRON, *Discours*. Tome XIII. 2<sup>e</sup> partie. *Sur la réponse des haruspices* (Collection des universités de France, Série Latine, 187). Texte établi et traduit par P. WUILLEUMIER et A.-M. TUPET. Paris, Belles Lettres, 1966, 131 p.

CICÉRON, *Divisions de l'art oratoire. Topiques* (Collection des universités de France, Série Latine, 23), 2<sup>e</sup> éd., texte établi et trad. par H. BORNECQUE, Paris, Belles Lettres, 1960, xvii-117 p.

CICÉRON, *Traité des lois* (Collection des universités de France, Série Latine, 156), texte établi et trad. par G. DE PLINVAL, Paris, Belles Lettres, 1968, lxxii-130 p.

- Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*. Tome 1 (Sources chrétiennes, 30), introduction de C. MONDESERT, trad. et notes de M. CASTER, Paris, Cerf, 1951, 180 p.
- Clément d'Alexandrie, *La Protreptique* (Sources chrétiennes, 2), 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée du texte grec, introduction, traduction et notes de C. MONDESERT avec la collab. de A. PLASSART, Paris, Cerf, 1949, 215 p.

## D

- DÉMOSTHÈNE, *Plaidoyers politiques*. Tome IV. *Sur la couronne. Contre Aristogiton I et II* (Collection des universités de France, Série Grecque, 107), texte établi et trad. par G. MATHIEU, Paris, Belles Lettres, 1947, 213 p.
- DION CASSIUS, *Histoire romaine (livres 40-41) : César et Pompée* (Roue à livres, 28), introduction, traduction et notes par M. ROSELLINI, Paris, Belles Lettres, 1996, xliv-156 p.
- DION CASSIUS, *Histoire romaine*. Livres 50 et 51 (Collection des universités de France, Série Latine, 340), texte établi, trad. et annoté par M.-L. FREYBURGER – J.-M. RODDAZ, Paris, Belles Lettres, 1991, xcvi-176 p.
- DION CASSIUS, *Histoire romaine*. Tome troisième. *De 57 à 48 av. J.-C.*, trad. en français, avec des notes critiques, historiques, etc., et le texte en regard, collationné sur les meilleures éditions et sur les manuscrits de Rome, Florence, Venise, Turin, Munich, Heidelberg, Paris, Tours, Besançon par E. Gros, Paris, Firmin Didot frères, 1855, 468 p.
- DION CASSIUS, *Histoire romaine*. Tome quatrième. *De 66 à 58 av. J.-C.*, trad. en français, avec des notes critiques, historiques, etc., et le texte en regard, collationné sur les meilleures éditions et sur les manuscrits de Rome, Florence, Venise, Turin, Munich, Heidelberg, Paris, Tours, Besançon par E. Gros, Paris, Firmin Didot frères, 1850, iv-519 p.

## E

- Évangile de Luc* (Collection d'études anciennes), trad. et annoté par É. DELEBECQUE, Paris, Belles Lettres, 1976, xlii-153 p.
- Évangile de vérité* (Nag Hammadi Studies, 2.), trad. et commenté par J.-É. MÉNARD, Leiden, E.J. Brill, 1972, x-228 p.
- Évangile de la vérité (NH I,3 ; XII, 2)*. Trad. par A. PASQUIER, *Bibliothèque copte de Nag Hammadi*, Université Laval, [en ligne], URL : [http://www.naghammadi.org/traductions/textes/evangile\\_verite.asp](http://www.naghammadi.org/traductions/textes/evangile_verite.asp), page consultée le 19 août 2014.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* (Sagesses chrétiennes), introduction de F. RICHARD, traduction de G. BARDY revue par L. NEYRAND et al., Paris, Cerf, 2003, 630 p.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* (Sources chrétiennes, 31, 41, 55, 73), trad. et annotation par G. BARDY, Paris, Belles Lettres, 1952-1960, 4 vol.

## F

- Flavius Josephus, translation and commentary*, S. MASON (éd.), Boston, Brill, 1999-2008, 6 vol.
- FLAVIUS JOSÈPHE, *La guerre des Juifs* (Collection des universités de France, Série Grecque, 238, 276, 288). Texte établi et trad. par A. PELLETIER, Paris, Belles Lettres, 1975-1982, 3 vol.

- FLAVIUS JOSÈPHE, *La guerre des Juifs* (Arguments), Trad. par P. SAVINEL, Précédé par *Du bon usage de la trahison* trad. par P. VIDAL-NAQUET, Paris, Éditions Minuit, 1977, 602 p.
- FLAVIUS JOSÈPHE, *Les Antiquités juives*. Texte, traduction et notes par É. NODET avec la collab. de G. BERCEVILLE – A. PAUL – É. WARSCHAWSKI, Paris, Cerf, 1990-2010, 5 vol.
- FLAVIUS JOSÈPHE, *Œuvres complètes* (Publication de la société des études juives), T. REINAN (dir.), 1900-1932, Paris, Leroux, 6 vol.
- FLORUS, *Œuvres*. Tome I. *Tableau de l'Histoire du peuple romain, de Romulus à Auguste*. Livre I (Collection des universités de France, Série « Latine, 163), texte établi et trad. par P. JAL., Paris, Belles Lettres, clxii-260 p.

## H

- HORACE, *Épîtres* (Collection des universités de France, Série Latine, 78), 3<sup>e</sup> éd. revue et corrigée, texte établi et trad. par F. VILLENEUVE, Paris, Belles Lettres, 260 p.

## I

- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*. Livre III. Tome 2. *Texte et traduction* (Sources chrétiennes, 211), texte, trad. et édition critique par A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, Paris, Cerf, 1974, 495 p.

## J

- JEAN CHRYSOSTOME, *Œuvres complètes*. Tome 2. *Vie monastique. Componction. Providence. Cohabitations illicites. Virginité. Viduité. Contre les Anoméens. Divinité de Jésus-Christ. Contre les Juifs. Sur l'anathème. Contre les étrennes. Sur Lazare. Homélie sur les statues*, Bar-le-Duc, L. Guerin & C<sup>ie</sup>, 1864, 576 p.
- JÉRÔME, *Les hommes illustres*. Vol. 1 (Les Pères de la foi, 100), introduction, traduction, notes, guide thématique, glossaire et tableau chronologique par D. VIELLARD, Paris, Migne, 2010, 220 p.
- JÉRÔME, *Œuvres complètes. Contre vigilance - Contre Jean de Jérusalem - Apologie contre Rufin - Dialogue contre les Pélagiens - De viris illustribus - Des noms hébreux - Site et noms des lieux - Questions hébraïques sur la Genèse*, trad. par J.-F. BAREILLE, Paris, L. Vivès, 1878, 566 p.
- JUSTIN (martyr), *Dialogue avec Tryphon*. Vol. 1. Introduction, texte grec et traduction par P. BOBICHON, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2003, 563 p.

## L

- LACTANCE, *Institutions divines*. Livre II. J. ROUGÉ (coord.), introduction, texte critique, traduction et notes par P. MONAT, Paris, Cerf, 1987, 227 p., coll. « Sources chrétiennes », 337.
- Les Actes des apôtres* (Collection d'études anciennes), trad. et annoté par É. DELEBECQUE, Paris, Belles Lettres, 1982, xlix-140 p.
- Les sept passions de Prudence (Peristephanon 2.5.9. 11-14)* (Paradosis, 46), introduction et commentaire par P.-Y. FUX, Fribourg, Éditions Universitaires, 2003, viii-496 p.
- LUCIEN, *Alexandre ou le faux prophète* (Classique en poche, 46.), texte établi et trad. par M. CASTER, introduction et notes par P.-É. DAUZAT, Paris, Belles Lettres, 2001, xxxiv- 78 p.
- LUCIEN, *Portraits de philosophes* (Classique en poche, 89) Textes trad., introduits et annotés par A.-M. OZANAM et J. BOMPAIRE, Paris, Belles Lettres, 2008, 530 p.

## M

MINUCIUS FELIX, *Octavius* (Collection des universités de France, Série Latine, 178), texte établi et trad. par J. BEAUJEU, Paris, Belles Lettres, 1964, cxvi-166 p.

## O

OROSE, *Histoire (contre les païens)*. Livre VII – Index (Collection des universités de France, Série Latine, 297), texte établi et traduit par M.-P. ARNAUD-LINDET, Paris, Belles Lettres, 1991, vi-325 p.

## P

PHILON, *In Flaccum* (Philon, le Juif. Œuvres de Philon d'Alexandrie, 31), Introduction, traduction et notes par A. PELLETIER, Paris, Cerfs, 1972, 195 p.

PHILON, *Legatio ad Caium*. Introd., traduction et notes par A. PELLETIER, Paris, Cerfs, 1972, 428 p.

PLATON, *Œuvre complète*. Tome VIII. 3<sup>e</sup> partie. *Le Sophiste* (Collection des universités de France, Série Grecque, 31), texte établi et traduit par A. DIÈS, Paris, Belles Lettres, 2003, 217 p.

PLINE LE JEUNE, *Lettres. Livres I à X* (Garnier Flammarion, 1129, Série Texte intégral). Introduction, notes et trad. inédite de A. FLOBERT, Paris, Flammarion, 2002, 528 p.

PLINE LE JEUNE, *Lettres*. Tome IV. *Livre X. Panégyrique de Trajan* (Collection des universités de France, Série Latine, 122) 2<sup>e</sup> éd., texte établi et trad. par M. DURRY, 1972, Paris, Belles Lettres, xvii-198 p.

PLUTARQUE, *Oeuvres morales*. Tome II. Traités 10-14. *Consolation à Apollonios – Préceptes de santé – Préceptes de mariage – Le Banquet des sept Sages – De la superstition*, (Collection des universités de France, Série Grecque, 303), texte établi et trad. par J. DEFRAVAS – J. HANI – R. KLAERR, Paris, Belles Lettres, 2003, xi-546 p.

PLUTARQUE, *Vies*. Tome VIII. *Sertorius-Eumène. Agésilas-Pompée* (Collection des universités de France, Série Grecque, 225), texte établi et trad. par R. FLACELIÈRE – E. CHAMBRY, Paris, Belles Lettres, 2003, 526 p.

POLYBE, *Histoires*. Tome V. Livre V (Collection des universités de France), texte établi et trad. par P. PEDECH, Paris, Belles Lettres, 1977, 176 p.

## S

SÉNÈQUE, *De la clémence* (Collection des universités de France, Série Latine, 379), texte établi et trad. par F.-R. CHAUMARTIN, Paris, Belles Lettres, 2005, xcii-124 p.

SÉNÈQUE, *Dialogues*. Tome I. *De la colère* (Collection des universités de France, Série Latine, 10), Texte établi et trad. par A. BOURGERY, Paris, Belles Lettres, 2003, xxv-109 p.

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*. Tome V. Livres XIX-XX (Collection des universités de France, Série Latine, 176), texte établi F. PRÉCHAC et trad. par H. NOBLOT, Paris, Belles Lettres, 1964, 115 p.

SUÉTONE, *Vies des douze Césars*. Tome II. *Tibère – Caligula – Claude – Néron* (Collection des universités de France, Série Latine, 66), 5<sup>e</sup> éd. revue et corrigée, texte établi et trad. par H. AILLOUD, Paris, Belles Lettres, 1980, 216 p.

SUÉTONE, *Vies des douze Césars* (Folio, 160), Trad. et notes de H. AILLOUD, préf. de M. BÉNABOU, Paris, Gallimard, 1975, 499 p.

## T

- TACITE, *Annales*. Livres I-III. 2<sup>e</sup> édition revue et corrigée, texte établi et trad. par P. WUILLEUMIER, Paris, Belles Lettres, 1974, lxii-201 p.
- TACITE, *Annales* (Collection des universités de France, Série Latine, 18, 22, 215, 222), texte établi et trad. par H. GOELZER, Paris, Belles Lettres, 1953, 3 vol.
- TACITE, *Histoires* (Collection des universités de France, Série Latine, 7, 281, 303), texte établi et trad. par P. WUILLEUMIER – H. LE BONNIEC, annoté par J. HELLEGOUARC'H, Paris, Belles Lettres, 1987-1992, 3 vol.
- TERTULLIEN, *Apologétique* (Collection des universités de France, Série Latine, 49), texte établi et trad. par J.-P. WALTZING avec la collaboration de A. SEVERYNS, Paris, Belles Lettres, 1929, lxxvii-115 p.
- TERTULLIEN, *Scorpiace* (Biblioteca patristica, 14), trad. G.A. Bernardelli Firenze, Nardini Editore, Centro Internazionale del Libro, 1990, 338 p.
- TERTULLIEN, *Ad Nationes* (Bibliotheca Helvetia Romana, 9), introduction, texte, traduction et commentaire par A. SCHNEIDER, Rome, Institut suisse, 1968, 332 p.

## V

- VARRON, *La langue latine*. Tome II. Livres VI (Collection des universités de France, Série Latine, 273) 2<sup>e</sup> éd., texte établi et trad. par P. FLOBERT, Paris, Belles Lettres, 1929, xli-228 p.

## B. Études modernes

### A

- AKOUN, A., « Identité » dans A. AKOUN – P. ANSART (dir.), *Dictionnaire de sociologie* (Dictionnaires Le Robert /Seuil), Paris, Le Robert – Seuil, 1999, p. 264-265.
- ALBERIGO, G., « Le christianisme un et pluriel. L'Église et les Églises : les grandes étapes de l'éloignement et du rapprochement » dans J.-M. MAYER *et al.* (éd.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. L. PIETRI (resp.), *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 203-227.
- ALETTI, J.-N., « “Quelles biographies de Jésus pour aujourd'hui ?” Difficultés et propositions », *Recherche de Sciences Religieuses*, 97, 3 (juillet-septembre, 2009), p. 397-413.
- ALETTI, J.-N., *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie* (Lire la Bible, 115), Paris, Cerfs, 1998, 302 p.
- ALEXANDER, P.S., « The parting of the Ways from the Perspective of Rabbinic Judaism » dans J.D.G. DUNN (ed.), *Jews and Christians : The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135 : The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism, Durham, September 1989* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 66), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992, p. 1-25.
- ALLARD, P., *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*. 4<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, J. Gabalda, 1885, V. Lecoffre, xxix-461 p.
- ALLARD, P., *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, 4<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, J. Gabalda, 1885, V. Lecoffre, 499 p.
- AMIR, Y., « The Term *Ioudaismos*: A Study in Jewish–Hellenistic Self-Identification », *Immanuel*, 14, 1982, p. 34-41.

- AMPHOUX, C.-B., « Les variantes et l'histoire du "Décret apostolique". Actes 15,20.29; 21,25 » dans A. DEAUX (dir.), *New Testament Textual Criticism and Exegesis. Festschrift J. Delobel* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CLXI), Leuven, Leuven University Press, 2002, p. 209-226.
- ANDRIST, P., « Polémique religieuse et dialogue *adversus Iudaeos* au service de la catéchèse, l'exemple de Cyrille de Jérusalem » dans S. MORTEL – O. MUNNICH – B. POUDERON (ED.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, 2013, p. 199-223.
- ANSART, P., « Histoire et sociologie » dans A. AKOUN – P. ANSART (dir.), *Dictionnaire de sociologie* (Dictionnaires Le Robert/Seuil), Paris, Le Robert – Seuil, 1999, p. 256-257.
- ANTOON SCHOORS, J.-S., « Palestine » dans P.-M. BOGEART et al. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, éd. revue, Iris diffusion inc., Montréal, 1987, p. 952-955.
- ARAZY, A., *The appellations of the Jews (Ioudaios, Hebraios, Israel) in the literature from Alexander to Justinian*. [Thèse], Graduate School of Arts and Science, New York University, 1977, 2 vol.
- ARBRIC, J.-C., « Les représentations sociales : aspects théoriques » dans J.-C. ARBRIC (dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 11-36
- ARBRIC, J.-C., « Introduction » dans J.-C. ARBRIC (dir.), *Pratiques sociales et représentations* (Psychologie sociale), Paris, Presses Universitaire de France, 1994, p. 7-9.
- ARNOULD-BÉHAR, C., *La Palestine à l'époque romaine* (Guides Belles Lettres des civilisations, 24), Paris, Belles Lettres, 2007, 254 p.
- ATHANASSIADI, P., *Vers la pensée unique La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive* (Histoire, 102), Paris, Belles lettres, 2010, 179 p.
- AUBRION, É., « La 'Correspondance' de Pline le Jeune : Problèmes et orientations actuelles de la recherche », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms imSpiegel der neueren Forschung*, II, 33.1 (1989), p. 304-374.
- AUGÉ, M., *Génie du paganisme* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, 1982, 336 p.

## B

- BADEL, C., « La spécialisation régionale des gouverneurs romains : le cas de l'Orient au Haut-Empire (27 av. J.-C. – 235 ap. J.-C.) », *Dialogues d'histoire ancienne*, 30, 2 (2004), p. 57-99.
- BARDET, S. *Le Testimonium Flavianum. Examen historique, considérations historiographiques* (Josèphe et son temps, V), postface de P. GEOLTRAIN, Paris, Cerfs, 2002, 280 p.
- BAR-TAL, D., « Croyances, idéologie et construction du groupe », dans J.-C. DESCHAMPS et al. (dir.), *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes* (Vie sociale, 15), Saint-Martin-d'Hères, Presses Universitaires de Grenoble, 1999, p. 43-67.
- BASLEZ, M.-F. (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, 461 p.



- BASLEZ, M.-F., « Introduction » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 7-10.
- BASLEZ, M.-F., « L'histoire, le pouvoir et l'autre » dans M.-F. BASLEZ, *Bible et histoire : judaïsme, hellénisme, christianisme* (Folio. Histoire, 121), Paris, Gallimard, 2005 (1998), p. 101-103.
- BASLEZ, M.-F., « La synagogue et la cité. Pour une approche phénoménologique du judaïsme synagogaal » dans C. CLIVAZ – S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (eds.), *Le judaïsme dans tous ses états aux I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles : les Judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins* (Judaïsme ancien et origines du christianisme, 5), Turnhout, Brepols, 2015, p.35-56.
- BASLEZ, M.-F. (dir.), *L'Orient hellénistique 323-55 av. J.-C.* (Clefs concours. Histoire ancienne), Neuilly, Atlande, 2004, 413 p.
- BASLEZ, M.-F., « Conclusion » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 439-444.
- BASLEZ, M.-F., « Introduction. Les premiers temps de l'Église : identités chrétiennes » dans M.-F. BASLEZ, *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à saint Augustin* (Folio. Histoire, 124), Paris, Gallimard, 2004.
- BASLEZ, M.-F., « Le cadre politique et les contextes culturels » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine – perspectives – index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 283-320.
- BASLEZ, M.-F., « Pénétration et diffusion dans le monde grec » dans M.-F. BASLEZ, *Bible et histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, Fayard, 1998, p. 287-326.
- BASLEZ, M.-F., « Qui sont les chrétiens ? Le point de vue des Romains » dans M.-F. BASLEZ, *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à saint Augustin* (Folio. Histoire, 124), Paris, Gallimard – Le Monde de la Bible, 2004, p. 171-180.
- BAUCKHAM, R., « The Parting of the Ways: What Happened and Why », *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 47, 1 (1993), p. 135-151.
- BAUDRY, G.-H., *La voie de la vie. Étude sur la catéchèse des Pères de l'Église* (Théologie historique, 110), Paris, Beauchesne, 1999, 122 p.
- BAUDUIN, P., « Introduction » dans V. GAZEAU – P. BAUDUIN – Y. MODERAN (dir.), *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)* (Tables rondes du CRAHM), Caen, Publications du Crahm, 2008, p. 7-21.
- BAUGNET, L., *L'identité sociale* (Les topos), Paris, Dunod, 1998, 128 p.
- BAUR, F.C., *Paul, the Apostle of Jesus Christ : His Life and Work, His Epistles and His Doctrine*, 2 vol., trad. de l'allemand par A. Menzies – E. Zeller, London, Williams & Norgate, 1873-1875.
- BAYART, J.-F., *L'illusion identitaire* (L'espace politique), Paris, Fayard, 1996, 306 p.
- BAYET, J., *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Bibliothèque historique), Paris, Payot, 1957, 334 p.
- BEAUJEU, J., « Pline le Jeune 1955-1960 », *Lustrum*, VI (1961), p. 272-303.
- BECKER, A., « Ethnicité, identité ethnique. Quelques remarques pour l'Antiquité tardive », *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 32 (2014), p. 289-305.
- BECKER, A.H., – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 1-33.

- BEECK, F.J.V., « The Worship of Christians in Pliny's Letter », *Studia Liturgica*, 18, 2 (1988), p. 121-131.
- BEDOS-REZAK, B.M. – D. IOGNA-PRAT (dir.), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005, 380 p.
- BEJIN, A., « Le Sang, le sens et le travail : Georges Vacher de Lapouge darwiniste social, fondateur de l'anthroposociologie », *Cahiers internationaux de Sociologie*, LXXIII (1982), p. 323-343.
- BELANGER, S., « “Entre deux mondes” : enjeu d'une terminologie identitaire dans le discours apologétique des chrétiens au II<sup>e</sup> siècle (Aristide d'Athènes) », *Judaïsme ancien/Ancient Judaism*, 2 (2014), p. 1-42.
- BELANGER, S., *La construction d'une conscience identitaire chrétienne du I<sup>er</sup> au II<sup>e</sup> siècle* [Mémoire de maîtrise], Faculté des lettres, Département d'histoire, Université Laval (Québec), 2011, 270 p.
- BÉLANGER, S., « Judéens et chrétiens : “rupture”, “séparation”, “distanciation” ? Évolution d'un paradigme interprétatif de la recherche sur la “croisée des chemins” entre le “judaïsme” et le “christianisme” anciens », dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER – M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “judaïsme”, le “christianisme” et le “paganisme”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas, *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 425-448.
- BÉLANGER, S., « L'étude des identités dans l'Antiquité est-elle utopique ? Quelques réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'approche des phénomènes identitaires dans l'Antiquité » dans P. BONNECHERE et C. RASCHLE (dir.), *Metamorphosis praxeon - Nouvelles approches et thèmes en histoire ancienne. Les Cahiers d'histoire*, 31, 2 (automne, 2012), p. 87-111.
- BÉLANGER, S., « Les procédés lucaniens d'ouverture de l'Alliance à la gentilité : quelques pistes de réflexion d'une analyse historique et narrative », dans J. BOIVIN et al. (dir.), *Actes du 9<sup>e</sup> Colloque étudiant du Département d'histoire. Colloque de l'Association des étudiants de 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> cycles du Département d'histoire tenu à l'Université Laval du 3 au 5 février 2009*, Québec, Célat-Artéfact, 2010, p. 127-148.
- BÉLANGER, S., « Le sermon Dolbeau 26 : pour une compréhension des relations pagano-chrétiennes durant l'Antiquité tardive » dans M.-È. BONENFANT – M. LANOUILLE – J.-R. SAVARD (dir.), *Actes du 4<sup>e</sup> Colloque étudiant du Département d'histoire. Colloque de l'Association des étudiants de 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> cycles du Département d'histoire tenu à l'Université Laval (17 au 19 mars 2004)*, Québec, Célat-Artéfact, 2005, p. 23-36.
- BELAYCHE, N. – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, 502 p.
- BELAYCHE, N. – S.C. MIMOUNI (dir.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 117), Turnhout, Brepols, 2003, 351 p.
- BELAYCHE, N., « Entrée en matière : de la démarche à un cas modèle » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 3-22.

- BELAYCHE, N., « En quête de marqueurs des communautés “religieuses” gréco-romaine » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 117), Turnhout, Brepols, 2003, p. 9-20.
- BENAMOUZIG, D., « Identité » dans R. BOUDON *et al.* (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 2003, p. 117-118
- BENOIST, J., « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives », *Études créoles*, XIX, 1 (1996), p. 47-60 (article consulté en ligne, [http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoist\\_jean/Metissage\\_syncrétisme\\_creolisation/Metissage\\_syncrétisme\\_creolisation.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoist_jean/Metissage_syncrétisme_creolisation/Metissage_syncrétisme_creolisation.pdf), le 15 janvier 2015).
- BENVENISTE, É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tome 2. *Pouvoir, droit et religion* (Le sens commun), Paris, Éditions de Minuit, 1981, 339 p.
- BÉRENGER-BADEL, A., « Formation et compétences des gouverneurs de province dans l'Empire romain », *Dialogues d'histoire ancienne*, 30, 2 (2004), p. 35-56.
- BERGER, P. – T. LUCKMANN, « Les théories de l'identité » dans P. BERGER – T. LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité* (Sociétés), trad. de l'anglais par P. TAMINIAUX, préf. de M. MAFFELOSI, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, p. 235-244.
- BERGSMAN, J.S., « Qumran Self-Identity: “Israel” or “Judah”? », *Dead Sea Discoveries*, 15, 1, *Reading between the Lines: Scripture and Community in the Dead Sea Scrolls* (2008), p. 172-189.
- BERKOWITZ, B.A., « The Limits of “Their Laws”: Ancient Rabbinic Controversies about Jewishness (and Now-Jewishness) », *Jewish Quarterly Review*, 99, 1 (Winter, 2009), p. 121-157.
- BERNHEIM, P.-A., *Jacques, frère de Jésus*, Paris, Éditions Noësis, 1996, 386 p.
- BERTRAND, J.-M., « Rome et la Méditerranée orientale au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. » dans C. NICOLET (dir.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen*. Tome II. *Genèse d'un empire* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 788-845.
- BESNIER, R., « Les procurateurs provinciaux pendant le règne de Claude », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 28, 2 (1950), p. 439-459
- BHABHA, H.K., *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994, 285 p.
- BICKERMAN, E., « Une question d'authenticité: les privilèges juifs » dans E. BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian History* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentum, Bd. 9), Vol. II, Leyden, E.J. Brill, 1980, p. 24-43.
- BICKERMAN, E.J., « The Name of Christians », *Harvard Theological Review*, 42 (1949), p. 109-124
- BLANCHETIÈRE, F., « Comment le même est-il devenu l'autre? ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés? », *Revue des Sciences religieuses*, 71, 1 (1997), p. 9-32.
- BLANCHETIÈRE, F., « De l'importance de l'an 135 dans l'évolution respective de la synagogue et du christianisme » dans B. POUDERON – Y.-M. DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles. Actes du colloque de Tours, septembre 2000* (Théologie historique, 114), Paris, Beauchênes, 2001, p. 91-96.
- BLANCHETIÈRE, F., « Judaïsmes et christianismes. Continuité par-delà les ruptures », *Ktema*, 10 (1985), p. 37-42.
- BLANCHETIÈRE, F., « Le moment de la séparation » dans M.-F. Baslez (éd.), *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à Augustin* (Folio. Histoire, 124), Paris, Gallimard/Le monde de la Bible, 2004, p. 392-400.

- BLANCHETIÈRE, F., « Reconstruire les origines chrétiennes : le courant “nazaréen” », *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem*, 18 (2007), [en ligne] <http://bcfrfj.revues.org/document229.html>, page consultée le 16 mars 2012.
- BLOCH, M., *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien* (Cahiers des annales, 3), 6<sup>e</sup> éd., Paris, Armand Colin, 1967, 110 p.
- BLOUIN, K., *Le conflit judéo-alexandrin de 38-41. L'identité juive à l'épreuve* (Judaïsmes), Paris, L'Harmattan, 2005, 199 p.
- BOBICHON, P., « Le thème du “Verus Israel” est-il constitutif de la controverse entre christianisme et judaïsme ? », *Annali di storia dell'esegesi*, 22, 2 (2005), p. 421-444.
- BOBICHON, P., « Comment Justin a-t-il acquis sa connaissance exceptionnelle des exégèses juives (contenus et méthodes) ? », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 139 (2007), p. 99-124.
- BODINGER, M., « L'énigme de Melchisédeq », *Revue de l'histoire des religions*, 211 (1994), p. 398-332.
- BOISMARD, M.-É. – A. LAMOUILLE, *Les Actes des deux apôtres*. Tome I. *Introduction - Textes* (Études bibliques, 12). Paris, Librairie Lecoffre, 1990, 186 p.
- BONNECHERE, P. – C. RASCHLE (dir.), *Metamorphosis praxeon - Nouvelles approches et thèmes en histoire ancienne*. *Les Cahiers d'histoire*, 31, 2 (automne 2012), 230 p.
- BONNY, Y., *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité ?* (U Sociologique), Paris, Armand Colin, 2004, 249 p.
- BORELLO, C., – A. POLLINI (dir.), *Questions d'appartenance : les identités de l'Antiquité à nos jours* (Universités. Histoire), Paris, Orizons, 2015, 312 p.
- BORGEAT, L., « Postmodernité et droit » dans Y. BOIVERT (dir.), *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Montréal, Liber, 1998, p. 117-135.
- BOUFFARTIGUE, J., « Par quels mots le grec ancien pouvait-il désigner le passage d'une religion à une autre ? » dans H. INGLEBERT – S. DESTEPHEN – B. DUMEZIL (éds.), *Le problème de la christianisation du monde antique* (Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Âge, 10), Paris, Picard, 2010, p. 19-31.
- BOULLE, P.H., « La construction du concept de race dans la France d'Ancien Régime », *Outre-mers*, « Traités et esclavages : vieux problèmes, nouvelles perspectives ? » sous la direction d'O. PETRE-GRENOUILLEAU, 89, 336 (2002), p. 155-175.
- BOURDIEU, P., – J.-C. PASSERON, *Les héritiers : les étudiants et la culture* (Sens commun), Paris, Minuit, 1964, 189 p.
- BOURDIEU, P., « L'identité et la représentation, éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35 (novembre, 1980), p. 63-72.
- BOURRIOT, F., *Recherches sur la nature du génos : étude d'histoire social athénienne – Période archaïque et classique*, 2 vols. Paris, H. Champion, 1976.
- BOURDIEU, P., *La domination masculine* (Liber), Paris, Seuil, 1998, 142 p.
- BOUSSET, W., *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, Verlag Reuther & Reichard, 1903, 512 p.
- BOVON, F., *Luc le théologien* (Le Monde de la Bible, 5), 3<sup>e</sup> éd. revue et aug., Genève, Labor et Fides, 2006, 631 p.
- BOVON, F., *Luc le théologien*, 3<sup>e</sup> éd. revue et aug., Genève, Labor et Fides, 2006, p. 291
- BOYARIN, D., *La partition du judaïsme et du christianisme* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2011, 447 p.
- BOYARIN, D., *Le Christ juif. À la recherche des origines* (Initiations), Paris, Cerf, 2013, 190 p.

- BOYARIN, D., *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York, The New Press, 2012, 200 p.
- BOYARIN, D., « Justin Martyr Invents Judaism », *Church History*, 70 (2001), p. 427-461.
- BOYARIN, D., « Once Again *Birkat Hamminim* Revisited » dans S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, p. 91-105.
- BOYARIN, D., « Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my *Border Lines*) », *Jewish Quarterly Review* 99, 2009, p. 7-36.
- BOYARIN, D., « Semantic Differences : or, “ Judaism ” / “ Christianity ” », dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 65-85.
- BOYARIN, D., « The Christian Invention of Judaism : The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion », *Representations*, 85 (2004), p. 21-57 ; D. BOYARIN, « Justin Martyr Invents Judaism », *Church History*, 70 (2001), p. 427-461.
- BOYARIN, D., « The *Ioudaioi* in John and the Prehistory of ‘Judaism’ », J. CAPEL ANDERSON – P. SELLEW – C. SETZER (eds.), *Pauline Conversations in Context. Essays in Honor of Calvin J. Roetzel. Journal for the Study of New Testament. Supplement Series*, 221, p. 216-239.
- BOYARIN, D., *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Divinations), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, Philadelphie, Philadelphie University Press, 374 p.
- BOYARIN, D., *Dying for God: Martyrdom and The Making of Christianity and Judaism* (Figurae. Reding in Medieval Culture), Standford, Standford University Presse, 1999, 247 p.
- BOYS, M.C., *Has God Only One Blessing? Judaism as a Source of Christian Self-Understanding* (A Stimulus Book), New York, Paulist Press, 2000, 448 p.
- BROWN, R.E., – J.P. MEIER, *Antioche et Rome : berceaux du christianisme* (Lectio divina, 131), Paris, Cerf, 1988, 324 p.
- BROWN, P., « Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy », *The Journal of Roman Studies*, 51 (1961), p. 1-11.
- BROWN, P., *Genèse de l'Antiquité tardive* (Bibliothèque des histoires), trad. de l'anglais par A. ROUSSELLE, préf. de P. VEYNE, Paris, Gallimard, c1983, 195 p.
- BROWN, P., *L'autorité et le sacré : aspect de la christianisation dans le monde romain*, trad. de l'anglais par T. LOISEL, Paris, Éditions Noësis, c1998, 165 p.
- BROWN, P., *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien* (Des travaux), trad. de l'anglais par P. CHUVIN avec la coll. de H. MEUNIER-CHUVIN, Paris, Seuil, c1998, 251 p.
- BROWN, R.E., *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, trad. de l'anglais par J. MIGNON, présentation de P. DEBERGE, Paris, Bayard, c2000, 921 p.
- BUELL, D.K., « Challenges and Strategies for Speaking about Ethnicity in the New Testament and New Testament Studies », *Svensk Exegetisk Årsbok*, 79 (2014), p. 33-52.
- BUELL, D.K., « Race and Universalism in Early Christianity », *Journal of Early Christian Studies*, 10 (2002), p. 429-468.
- BUELL, D.K., « Rethinking the Relevance of Race for Early Christian Self-Definition », *Harvard Theological Review*, 94 (2001), p. 449-476.

- BUELL, D.K., *Pourquoi cette race nouvelle ? Le raisonnement ethnique dans le christianisme des premiers siècles* (Patrimoines. Christianisme ancien), trad. de l'anglais par C. EHLINGER avec la coll. de J.-B DEGORCE, Paris, Cerf, 2012, 314 p.
- BUELL, D.K., *Why this New Race ? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 2005, xiv-257 p.
- BUIS, P., « Loi » P.-M. BOGEART et al. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, éd. revue, Iris diffusion inc., Montréal, 1987, p. 752-754.
- BULTMAN, R., *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques* (Petite Bibliothèque Payot, 131), trad. de l'allemand par P. JUNDT, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969, 192 p.
- BURNET, R., « Le christianisme est-il un judaïsme syncrétique ? Judaïsme, christianisme et paganisme dans les deux premiers siècles », dans *Syncrétisme : échec ou promesse d'inculturation ? Actes du colloque Omnes Gentes de Louvain-la-Neuve* (octobre 2012), p. 3 (à paraître) [en ligne], [https://www.academia.edu/3171256/Le\\_christianisme\\_est-il\\_un\\_judaïsme\\_syncrétique](https://www.academia.edu/3171256/Le_christianisme_est-il_un_judaïsme_syncrétique), page consultée le 1<sup>er</sup> août 2014.
- BURNET, R., *Épîtres et lettres, I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle : de Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne* (Lectio Divina, 192), Paris, Cerf, 2003, 458 p.
- BUSINO, G., « Histoire et sociologie » dans M. BORLANDI et al. (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique* (Quadrige. Dicos poche), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 319-322.
- BUTTICAZ, S., « Vers une anthropologie universelle ? La crise galate : fragile gestion de l'ethnicité juive », *New Testament Studies*, 61, 4 (octobre 2015), p. 505-524.
- BUTTICAZ, S.D., *L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 174), Berlin – New York, De Gruyter, 2011, 556 p.

## C

- CAMBE, M., *Kerygma Petri. Textus et commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 15), Turnhout, Brepols, 2003, 421 p.
- CAMBE, M., « Prédication de Pierre » dans F. BOVON – P. GEOLTRAIN (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1997, p. 5-22.
- CAMERON, A., *L'Antiquité tardive* (Bibliothèque d'orientation, 1), Paris, Mentha, c1992, 53 p.
- CAMILLERI, C., « La communication dans la perspective interculturelle » dans C. CAMILLERI et M. COHEN-EMERIQUE (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel* (Espaces interculturels), Paris, L'Harmattan, c1989, p. 363-378.
- CAMILLERI, C., « La culture et l'identité culturelle : champ notionnel et devenir » dans C. CAMILLERI et M. COHEN-EMERIQUE (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel* (Espaces interculturels), Paris, L'Harmattan, c1989, p. 21-73.
- CAQUOT, A., « Le livre des Jubilés, Melkisedeq et les dîmes », *Journal of Jewish Studies*, 33, 1-2 (1982), p. 257-264.
- CAQUOT, A., « La religion d'Israël des origines à la captivité de Babylone », dans H.-C. PUECH (dir.), *Histoire des religions. Tome I. Les religions antiques. Vol 1. La formation des religions universelles et les religions de salut en Inde et en Extrême-Orient* (Folio. Essai, 330), Paris, Gallimard, 1972, p. 359-461.

- CAQUOT, A., « Le judaïsme depuis la captivité de Babylone jusqu'à la révolte de Bar-Kokheba » dans H.-C. PUECH (dir.), *Histoire des religions*. Tome II. *La formation des religions universelles et les religions de salut dans le monde méditerranéen et le Proche-Orient*. Vol 1. *Les religions constituées en Occident et leurs contre-courants* (Folio. Essai, 322), Paris, Gallimard, 1972, p. 114-184.
- CARIE-JABINET, M.-P., *Histoire des religions en France (16<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles)* (Cursus. Histoire), Paris, Armand Collin, 2000, 191 p.
- CARMIGNAC, J., « Les esséniens et la communauté de Qumrâm » dans A. GEORGE – P. GRELOT (dir.), *Introduction à la Bible. Édition nouvelle*. Tome III. *Introduction critique au Nouveau Testament*. Vol. I. *Au seuil de l'ère chrétienne, le monde gréco-romain et les Juifs à l'époque de Jésus*, Paris, Desclé, 1976, p. 142-161.
- CARREZ, M., « L'appel de Paul à César (Ac 25, 11) : la double appartenance, juive et chrétienne, de la première Église d'après le livre des Actes » dans M. CARREZ – J. DORÉ – P. GRELOT (dir.), *De la Tôrah au Messie : études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut catholique de Paris (octobre 1979)*, Paris, Desclée, 1981, p. 503-510.
- CARREZ, M., « L'esclavage dans la Première Épitre de Pierre » dans C. PERROT (dir.), *Études sur la Première Lettre de Pierre : congrès de l'A.C.F.E.B. (Paris, 1979)* (*Lectio divina*, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 207-217.
- CASEAU, B., « Christianisation et violence religieuse : le débat historiographique » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 11-36.
- CASEVITZ, M., « Hellenismos. Formation et fonction des verbes en ἠζω et de leurs dérivés » dans S. SAÏD (éd.), Ἑλληνισμός. *Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg (26-27 octobre 1989)*, Leiden – New York, E.J. Brill, 1991, p. 9-16.
- CERFAUX, L., « Le chapitre XV<sup>e</sup> du Livre des Actes à la lumière de la littérature ancienne » dans *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse de Monseigneur Cervaux réunis à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, Série I, VII), Tome II. *Autour des Évangiles. Théologie. Les Actes des apôtres et le christianisme primitif. Horae Paulinae*, Louvain, Université de Louvain – Éditions J. Duculot, S.A. Gembloux, 1954, p. 105-124 (= *Studi e testi*, 121 (*Miscellanea Giovanni Mercati*), 1946, p. 107-126)
- CHAMBERLAND, L., *Le rôle des familles dans l'expansion du christianisme au cours des deux premiers siècles : une étude socio-historique*. Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 2000, ix-386 p.



- CHANTAL, M., « Traditions judéennes anciennes et catégories modernes : quand la recherche se moque de la réalité antique » dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER – M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme ”, le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l’Acfas, *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 449-458.
- CHAUVIN, P., *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l’Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien* (Histoire), Paris, Belles Lettres/Fayard, 1990, 350 p.
- CHEVALIER, M.-A., « Condition et vocation des chrétiens en diaspora. Remarques exégétiques sur la 1<sup>re</sup> Épître de Pierre », *Revue des Sciences Religieuses*, 48 (1974), p. 387-400.
- CIZEK, E., « L’image de l’Autre et les mentalités romaines du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère », *Latomus*, 48 (1989), p. 360-371.
- CLAVET-LÉVÊQUE, M. – R. NOUAILHAT, « Les Actes des apôtres: l’élaboration d’une idéologie de consensus », *Dialogue d’histoire ancienne*, 7 (1981), p. 247-271.
- CLIVAZ, C., *L’ange et la sueur de sang (Lc 22,43-44) ou comment on pourrait bien encore écrire l’histoire* (Biblical tools and studies, 7), Leuven, Peeters, 2010, 733 p.
- COHEN, S.J.D., « Ioudaios » dans J.J. COLLINS – D.C. HARLOW (éds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids – William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan - Cambridge, 2010, p. 769-770.
- COHEN, S.J.D., « Religion, Ethnicity, And “Hellenism” in the Emergence of Jewish Identity in Macabean Palestine » dans P. BILDE (ed.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom* (Studies in Hellenistic Civilization, 1), Aarhus, Aarhus University Press, 1990, p. 204-223.
- COHEN, S.J.D., « The Ways that Parted : Jews, Christians, and Jews-Christians ca. 100-150 CE » [en ligne], <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:10861143>, consulté le 2 juillet 2014.
- COHEN, S.J.D., *The Beginning of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Hellenistic culture and society, 31), Berkeley, University of California Press, 1999, xiii-426 p.
- COLLIGNON, B., « Note sur les fondements des *postcolonial studies* », *EchoGéo*, 1 (2007) [En ligne], <http://echogeo.revues.org/2089>, page consultée le 16 mars 2011.
- COLLINS, J.J., « Early Judaism in Modern Scholarship » dans J.J. COLLINS – D.C. HARLOW (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grands Rapids – Cambridge, Eerdmans, p. 1-23.
- COLLU, R., « Ces Juifs qui prient le Christ », *Le monde des religions*, Hors-série, 22 (2014), p. 17-18.
- COLTELLONI-TRANNOY, M., « Rome et les rois “amis et alliés du peuple romain” en Afrique (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C./I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.) », *Pallas*, 68 (2005), p. 117-144.
- COMTE, F., « Apologétique » dans F. COMTE, *Dictionnaire de la civilisation chrétienne* (In Extensio), avec la coll. de J. BEL, Paris, Larousse, 1999, p. 215.
- CONZELMANN, H., – A. LINDEMANN, *Guide pour l’étude du Nouveau Testament* (Monde de la Bible), trad. et adapt. par P.-Y. BRANDT, Genève, Labor et Fides, 1999, 603 p.
- COOLEY, C.H., *Human Nature and the Social Order*. New York, C, Scribner’s Sons, 1902, 413 p.
- COSTA, J., « Qu’est-ce que le “judaïsme synagogal” ? », *Judaïsme ancien/Ancient Judaism*, 3, p. 63-218.
- COTHENET, É., « Les Épîtres de Pierre », *Cahiers évangile*, 47 (1984), 62 p.



- COTHENET, É., « Les orientations actuelles de l'exégèse de la *Première Lettre de Pierre* » dans C. PERROT (dir.), *Études sur la Première Lettre de Pierre : congrès de l'A.C.F.E.B. (Paris, 1979) (Lectio divina, 102)*, Paris, Cerf, 1980, p. 13-42.
- COTHENET, É., « Melchisédech dans la tradition chrétienne », dans A. CHEHWAN – A. KASSIS (éd.), *Études bibliques et Proche-Orient ancien. Mélanges offerts au Rvd. Père Paul Feghali*. Beyrouth, Fédération biblique, 2002, p. 143-157.
- COUTURE, A., « Synchrétisme, ésotérisme et Nouvel Âge », *Ouverture*, automne (1999), p. 5-8.
- CUCHE, D., *La notion de culture dans les sciences sociales* (Repère, 205), 3<sup>e</sup> édition, Paris, Éditions La Découverte, 2004, 123 p.
- CUVILLIER, E., « La question du Jésus historique dans l'exégèse francophone. Aperçu historique et évaluation critique » dans D. MARGUERAT – E. NORELLI – J.-M. POFFET (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Monde de la Bible, 38), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 59-88.

## D

- DANIÉLOU, J., *L'Église des apôtres*, Paris, Seuil, 1970, 152 p.
- DANIÉLOU, J., *Les premiers temps de l'Église : des origines à la fin du III<sup>e</sup> siècle* (Point. Histoire, H80), Paris, Seuil, 1985, 284 p.
- DAUVILLIER, J., *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident. Tome II. Les temps apostoliques (I<sup>er</sup> siècle)* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident), Paris, Sirey, c1970, 544 p.
- DE BRUN, T.S., « Naming religious groups in the Late Roman Empire », *Studies in Religions/Sciences Religieuses*, 33, 2 (2004), p. 147-156.
- DE CERTEAU, M., *L'écriture de l'histoire* (Folio. Histoire, 115), Paris, Gallimard, 2007, 527 p.
- DE LANGE, N.R.M., *Atlas of the Jewish world*. New York, Facts on File, 1984, 240 p.
- DE MIROSCHEJJI, P. – J. BRIEND, « Palestine » dans J. LECLANT (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité* (Quadrige), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 1621-1622.
- DE MIROSCHEJJI, P., – J. BRIEND, « Palestine » dans J. LECLANT (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité* (Quadrige), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 1621-1622; J.-S. ANTOON SCHOORS, « Palestine » dans P.-M. BOGEART et al. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, éd. revue, Iris diffusion inc., Montréal, 1987, p. 952-955.
- DE VISSHER, F., *Les édits d'Auguste découverts à Cyrène*. Osnabrück, Otto Zeller Verlag, 1965, 227 p.
- DELCOR, M., *Religion d'Israël et Proche Orient ancien. Des Phéniciens aux Esséniens*. Leiden, Brill, 1976, p. 257-261.
- DELACROIX, C., et al. (dir.), *Historiographies. Concepts et débats* (Folio. Histoire, 179), Paris, Gallimard, 2010, 2 vol.
- DELEBECQUE, É., « Deux études de critique littéraire sur les deux versions du Concile de Jérusalem en 49 » dans É. DELEBECQUE, *Études sur le grec du Nouveau Testament*. Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1995, p. 199-224. (= *Revue belge de philologie et d'histoire*, LXII, 1, 1984, p. 30-55).
- DELEBECQUE, E., *Études sur le grec du Nouveau Testament*, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1995, 485 p.
- DEMOUGEOT, É., « Remarque sur l'emploi de paganus » dans *Studi in onore di Aristide Calderini E Roberto Paribeni*, Vol. I. Milan, Case Editrice Ceschina, 1956, p. 337-350.

- DEPELTAU, F., *La démarche d'une recherche en sciences humaines : de la question de départ à la communication des résultats*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2000, 417 p.
- DESROCHE, H., *Sociologies religieuses* (Le Sociologue, 15), Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 220 p.
- DESTRO, A. – M. PESCE, « From Jesus Movement to Christianity: A Model for the Interpretation. Cohabitation and Separation of Jews and Christians » dans S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, p. 21-49.
- DIMANT, D., « The Qumran Manuscripts: Contents and Significance », dans D. DIMANT – L.H. SCHIFFMA, *Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies at the Hebrew University, Jerusalem (1989-1990)* (Studies on the texts of the desert of Judah, 16), Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1995, p. 23-58.
- DOHRMANN, N.B., « Name Calling: Thinking about (the Study of) Judaism in Late Antiquity », *Jewish Quarterly Review*, 99, 1 (Winter, 2009), p. 1-5.
- DOISE, W., « Identité, conversion et influence sociale » dans S. MOSCOVICI – G. MUGNY (éds.), *Psychologie de la conversion. Études sur l'influence inconsciente*, Cousset, Éditions, DeVal, 1987, p. 23-33.
- DORESSE, J., « La gnose » dans H.-C. PUECH (dir.), *Histoire des religions*. Tome II. *La formation des religions universelles et les religions de salut dans le monde méditerranéen et le Proche-Orient*. Vol. 1. *Les religions constituées en Occident et leurs contre-courants* (Folio. Essai, 332), Paris, Gallimard, 1972, p. 364-429.
- DUBUISSON, M., « Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain : du concept au slogan », *L'Antiquité classique*, 70 (2001), p. 1-16.
- DUBUISSON, M., « Remarques sur le vocabulaire grec de l'acculturation », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 60, 1 (1982), p. 5-32.
- DUHAIME, J., « Trois approches du messianisme de Qumrân : une revue sélective de la recherche récente », *Théologiques*, 17, 1 (2009), p. 163-184.
- DUMOUCHEL, P., « Pluralisme, impérialisme et tolérance » dans P. DUMOUCHEL – B. MELKEVIK (dir.), *Tolérance, pluralisme et histoire* (Éthikè), Paris – Montréal, L'Harmattan, c1998, p. 119-134.
- DUNN, J.D.G., « Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish-Christian Identity », *New Testament Studies*, 45, 02 (2000), p. 174-193.
- DUNN, J.D.G. (ed.), *Jews and Christians: the parting of the ways, A.D. 70 to 135 : The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism, Durham, September 1989* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 66), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992, 408 p.
- DUNN, J.D.G., « Conversion-initiation dans le livre des Actes », *HOKHMA. Revue de réflexion théologique*, 5 (1977), p. 21-35.
- DUNN, J.D.G., « Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish-Christian Identity », *New Testament Studies*, 45 (1999), p. 174-193.
- DUNN, J.D.G., *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, Londres, SCM Press, 1991, 368 p.
- DUPIN, E., *L'hystérie identitaire* (Documents), Paris, Cherche Midi, 2004, 165 p.
- DUPONT, J., « La conversion dans les Actes des apôtres » dans J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 45), Paris, Cerfs, 1967, p. 459-476.

- DUPONT, J., « Le salut des Gentils et la signification théologique du livre des *Actes* » dans J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 45), Paris, Cerfs, 1967, p. 393-419.
- DUPONT, J., « Repentir et conversion d'après les *Actes des apôtres* », *Sciences ecclésiastiques*, XII (1960), p. 137-173 (repris dans J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 45), Paris, Cerfs, 1967, p. 421-457).
- DUPONT, J., *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 45), Paris, Cerfs, 1967, 573 p.
- DUPONT, L., « La postmodernité. Une réalité entre pensée et discours », *Géographie et Cultures*, 31 (automne, 1999), p. 95-114.

## E

- EDMOND, M., « La construction identitaire de l'individu » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2004, p. 33-39.
- EDREI, A., – D. MENDELS, « A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 16, 2 (2007), p. 91-137.
- EDREI, A., – D. MENDELS, « A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences II », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 17, 3 (2008), p. 163-187.
- ELIADE, M., *La nostalgie des origines : méthodologie et histoire des religions* (Folio. Essais), Paris, Gallimard, c1991, 276 p.
- ELLIOTT, J.H., « Jesus the Israelite Was Neither A “Jew” Nor A “Christian” : On Correcting Misleading Nomenclature », *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 5, 2 (2007), p. 119-154.
- ESLER, P.F., « “Race” and Anti-Semitism in the Ancient World? » [en ligne], <http://www.bibleinterp.com/opeds/esl368031.shtml>, page consultée le 18 septembre 2014.
- ESLER, P.F., « Identity Matter : Judean Ethnic Identity In The First Century CE » [en ligne], <http://www.bibleinterp.com/opeds/esl368002.shtml>, page consultée le 1<sup>er</sup> août 2014.

## F

- FAIVRE, A., « Chrétiens et Églises, des identités en construction durant les trois premiers siècles », *Transversalités*, 130, 2 (2014), p. 41-67.
- FAIVRE, A., *Chrétiens et Églises : des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien* (Histoire), Paris, Cerf, 2011, 608 pages.
- FÉRET, H.-M., *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le conflit des deux apôtres*, Paris, 1955, 130 p.
- FERNOUX, H.-L., *Notables et élites des cités de Bithynie aux époques hellénistique et romaine (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.) : essai d'histoire sociale* (Maison de l'Orient méditerranéen, 31. Série Épigraphie, 5), Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2004, 602 p.
- FERRAY, J.-L., « Rome, les Balkans, la Grèce au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. » C. NICOLET (dir.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen. Tome 2. Genèse d'un empire* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 744-749.
- FILORAMO, G., *Qu'est-ce que la religion ? Thèmes, méthodes problèmes* (Initiation), trad. française de N. LUCAS, Paris, Cerf, 2007, 353 p.
- FITZMYER, J.A., « Melchizedek in the MT, LXX, and the NT », *Biblica*, 81 (2000), p. 63-69.

- FLICHY, O., « L'œuvre de Luc. L'Évangile et les *Actes des apôtres* », *Cahiers Évangile*, 114 (janvier, 2001), 68 p.
- FLUSSER, D., *Judaism and The Origins of Christianity*, Jerusalem, The Magnes Press – The Hebrew University, 1998, 725 p.
- FOAKES JACKSON, F.L. (ed.), *The Parting of the Roads. Studies in the Developpement of Judaism and Christianity*, London, Edward Arnold, 1912, 347 p.
- FORMOSO, B., « Débat sur l'ethnicité », dans C. HALPERN et J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 247-258.
- FOUCAULT, M., *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, 1966, 400 p.
- FRANKFURTER, D., « Jews or Not? Reconstructing the "Other" in Rev 2:9 and 3:9 », *The Harvard Theological Review*, 94, 4 (October, 2001), p. 403-425.
- FREDOUILLE, J.-C., « L'apologétique chrétienne antique : naissance d'un genre littéraire », *Revue des Études Augustiniennes*, 38 (1991), p. 219-234.
- FREDOUILLE, J.-C., « L'apologétique chrétienne antique métamorphose d'un genre polymorphe », dans *Revue des Études Augustiniennes*, 41 (1995), p. 201-216.
- FREDRIKSEN, P., « What "Parting of the Ways"? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 35-63.
- FREITAG, A., *Atlas du monde chrétien. L'expansion du christianisme à travers les siècles*, avec la collab. de H. EMMERICH – J. BUYS, préf. de R. BEAUPÈRE, adapté par F. VERSTRAELEN, version française de M. LORY – J. M. LORY, Paris, Éditions et ateliers d'art graphique Elsevie, 1959, 215 p.
- FREUND, J., « Conflictualité sociale et intolérance » dans J.-F. Collange *et al.* (dir.), *L'intolérance et le droit de l'autre* (Champ éthique, 20), Genève, Labor et Fides, 1992, p. 75-90.
- FUSCO, V., « La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives » dans D. MARGUERAT – E. NORELLI – J.-M. POFFET (ed.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Monde de la Bible, 38), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 25-57.
- FUSCO, V., *Les premières communautés chrétiennes. Traditions et tendances dans le christianisme des origines* (Lectio Divina, 188), Paris, Cerf, 2001, 375 p.

## G

- GABRIEL SANCHEZ, S.J., « Athanassiadi (P.), Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive. – Paris 2010. – 192 p. – (Histoire ; 102). – ISBN : 978-2-251-38100-8. Comptes Rendus (CR), Histoire grecque et romaine », *Revue des études anciennes*, 112, 1 (2010) [en ligne], <http://www.revue-etudes-anciennes.fr/athanassiadi-p-vers-la-pensee-unique-la-montee-de-lintolerance-dans-lantiquite-tardive-paris-2010-192-p-histoire-102-isbn-978-2-251-38100-8/>, page consultée le 8 janvier 2015.
- GADDIS, M., *There Is No Crime for Those Who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire* (Transformation of the classical heritage, 39), University of California Press, 2005, 396 p.
- GARNSEY, P., « The Criminal Jurisdiction of Governors », *Journal of Roman Studies*, 58, 1-2 (1968), p. 51-59.
- GERA, D., *Judaea and the Mediterranean Politics 219 to 161 B.C.E.* (Brill's Series in Jewish Studies, 8), Leiden, Brill, 1998, 362 p.

- GIDDENS, A., *Les conséquences de la modernité*. Paris, L'Harmattan, 2000, 190 p.
- GIL, F., « Identité. 1. Philosophie » dans G. ANNOSCIA (dir.), *Encyclopaedia Universalis*. Tome 11, Nouvelle éd., Paris, Encyclopaedia Universalis, 2002, p. 788-790.
- GIRI, J., *Les nouvelles hypothèses sur les origines du christianisme. Enquête sur les recherches récentes*, Paris, 2009<sup>1</sup>, 2011<sup>2</sup>. 335 p.
- GISEL, P., « La question du Jésus historique chez Ernst Käsemann revisitée à partir de la "troisième quête" », *Études Théologiques et Religieuses*, 79, 4 (2004), p. 451-463.
- GLENNY, W.E., « The Septuagint and Apostolic Hermeneutics: *Amos 9* in *Acts 15* », *Bulletin for Biblical Research*, 22, 1 (2012), p. 1-26.
- GOESTSCHEL, R., « Torah » dans F. ARMENGAUD – R. GOESTSCHEL – M. GAREL (dir.), *Dictionnaire du judaïsme* (Encyclopædia universalis), préf. de C. BALADIER, Paris, Albin Michel, 1998, p. 798-799.
- GOLDHILL, S., *The End of Dialogue in Antiquity*, New York – Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 266 p.
- GOODBLATT, D., « From Judeans to Israel: Name of Jewish States in Antiquity », *Journal for the Study of Judaism*, XXIX, 1 (1998), p. 1-36.
- GOODMAN, M., « The *Fiscus Judaicus* and Jewish Identity », *The Journal of Roman Studies*, 79 (1989), p. 40-44.
- GOSSE, B., « Melchisédech et le messianisme sacerdotal », *biblia e Orientei*, 188/1996/XXXVIII Anno, p. 79-89.
- GOURGUE, M., « L'Évangile aux païens (*Actes des Apôtres* 13-28) », *Cahier Évangile*, 67, 66 p.
- GRABBE, L.L., *Judaism from Cyrus to Hadrian*. Vol. I. *The Persian and Greek Periods*. Minneapolis, Fortress Press, 1992, 360 p.
- GRAF, F., « Syncretism (Further Considerations) » dans L. JONES (éd.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 13, 2<sup>e</sup> éd., Détroit, Macmillan Reference USA, 2005, p. 8934-8938.
- GRANT, R.M., *Greek Apologist of the Second Century*, Philadelphie, Westminster Press, 1988, 254 p.
- GREEN, M., *L'évangélisation dans l'Église primitive : le développement de la mission chrétienne des origines au milieu du troisième siècle*, Annemasse, Éditions des Groupes missionnaires, 1981 (c1970), p. 194-235.
- GRÉGOIRE, H., *Les persécutions dans l'Empire romain* (Mémoires de la Classe des lettres. Collection in-8o, 2<sup>e</sup> série, 46.), avec la coll. de P. ORGELS – J. MOREAU – A. MARICQ, Bruxelles, Palais des académies, 1950, 175 p.
- GRIMAL, P., *Le Siècle d'Auguste* (Que sais-je ?, 676), 4<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 128 p.
- GRODZYNSKI, D., « *Superstitio* », *Revue des études anciennes*, 46 (1974), p. 36-60.
- GROLLENBERG, L.H., *Grand atlas de la Bible*, Paris, Éditions Sequoia, 1962, 164 p.
- GROSSMAN, M.L., « Is Ancient Jewish Studies (Still) Postmodern (Yet)? », *Currents in Biblical Research*, 13 (2), p. 245-283.
- GRUEN, E.S. (ed.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean. Issues and Debates*, Los Angeles, Getty Research Institute, 2010, VII- 535 p.
- GRUEN, E.S., « Did Ancient identity Depend on Ethnicity? A Preliminary Probe », *Phoenix*, 67, 1,2 (printemps-été, 2013), p. 1-22.
- GRUEN, E.S., *Rethinking the Other in Antiquity* (Martin Classical Lectures), Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2011, XIV-415 p.
- GRUEN, E.S., *Culture and National Identity in Republican Rome* (Cornell Studies in Classical Philology, 52.), Ithaca, Cornell University Press, Duckworth, 1992, xiii-347 p.

- GUICHARD, L., « Des lois oppressives ? La législation des empereurs chrétiens de *haereticis et paganis* » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 63-89.
- GUTTMAN, D., « À la recherche de l'homme grec. Entretien avec Jean-Pierre Vernant » dans J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *L'histoire aujourd'hui : nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 1999, p. 321-327.

## H

- HADAS-LEBEL, M. – É. PARMENTIER, « Flavius Josèphe, 37 – 95/100 apr. J.-C. » dans J. LECLANT (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité* (Quadrige), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 917-919.
- HADOT P., « Conversion » dans *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/conversion>, page consultée le 10 avril 2012.
- HAEFNER, G., « Mémoire et histoire » dans *De Jésus à Jésus-Christ*, Tome I, *Le Jésus de l'histoire. Actes du colloque de l'université de Strasbourg, 18-19 novembre 2010* (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Mame-Desclée, 2010, p. 33-51.
- HALL, J.M., *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 228 p.
- HALPHERN-GUEDJ, B., « La prière juive » dans M. MESLIN (dir.), *Quand les hommes parlent aux Dieux : images et figures. Histoire de la prière dans les civilisations*, Paris, Bayard, 2003, p. 241-387.
- HAMIDOVIČ, D., *Les traditions du jubilé à Qumrâm* (Orientis sémitiques), Paris, Geuthner, 2007, 458 p.
- HAMMAN, A., « Chrétiens et christianisme vus et jugés par Suétone, Tacite et Pline le Jeune » dans *Forma Futuri. Studi in onore del cardinal Michele Pellegrino*, Torio, Bottege d'Erasmus, 1975, p. 91-109.
- HAMMAN, P. « Comment (re)penser production et revendications d'identités » dans A. CHERQUI – P. HAMMAN (dir.), *Production et revendications d'identités : éléments d'analyse sociologique* (Logiques sociales), Paris, L'Harmattan, 2009, p. 237-239.
- HARLAND, P.A., *Associations, Synagogues and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, 399 p.
- HARNACK, A. von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2. vol., Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906.
- HARTOG, F., *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*. Paris, Gallimard, 1980, 386 p.
- HARVEY, G., *The true Israel: uses of the names Jew, Hebrew and Israel in ancient Jewish and early Christian literature* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Bd. 35), Leiden/New York, Brill, 1996, 303 p. ;
- HEEMSTRA, M., *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 277), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, 241 p.
- HEGEDUS, T., « Naming Christians in Antiquity », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 33 (2004), p. 173-190.



- HEMPEL, C., « Qumran Communities: Beyond the Fringes of Second Temple Society », S.E. Porter – C.A. Evans (eds.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series, 26), Sheffield, Sheffield Academy Press, 1997, p. 43-53
- HESS, R., *Centre et périphérie* (Ethnosociologie), 2<sup>e</sup> éd., Paris, Anthropos, 2001, 238 p.
- HIMMELFARB, M., « Judaism and Hellenism in 2 Maccabees », *Poetics Today*, 19, 1, *Hellenism and Hebraism Reconsidered: The Poetics of Cultural Influence and Exchange I* (Spring, 1998), p. 19-40.
- HIMMELFARB, M., « Judaism in Antiquity: Ethno-Religion or National Identity », *Jewish Quarterly Review*, 99, 1 (Winter 2009), p. 65-73.
- HOCHART, P., *Études au sujet de la persécution des chrétiens sous Néron*. Paris, E. Leroux, 1885, 320 p.
- HODGE, C.J., « *If Sons Then Heirs* » (Rom. 8:17 and Gal. 4:7): *A Study of Kinship and Ethnicity in Romans and Galatians*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 246 p. (= C.J. HODGE, « *If Sons Then Heirs* » : *A Study of Kinship and Ethnicity in Paul's Letters*, Ph.D dissertation, Brown University, 2002).
- HODGE, C.J., « Olive Trees and Ethnicities. Judeans and Gentils in Rm 11.17-24 » dans J. ZANGENBERG and M. LABAHN (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome. Studies on the Basis of a Seminar at the Second Conference of the European Association for Biblical Studies (EABS) from July 8-12, 2001, in Rome* (Journal for the study of the New Testament. Supplement Series, 243), London – New York, T & T Clark International, 2004, p. 77-89.

## I

- INGLEBERT, H., « Les identités dans le monde romain » dans H. INGLEBERT (dir.), *Histoire de la civilisation romaine* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 459-470.
- INGLEBERT, H., *Interpretatio christiana: les mutations des savoirs, cosmographie, géographie, ethnographie, histoire dans l'Antiquité chrétienne, 30-630 après J.-C.* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 166), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2001 632 p.
- ISAAC, B.H., *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2004, 563 p.
- INGLEBERT, H., *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome: histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'Antiquité tardive (III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 145), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, 744 p.

## J

- JACOB, A.S., « Jews and Christians » dans S.A. HARVEY – D.G. HUNTER (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford handbooks Series), New York, Oxford University Press, 2008, p. 169-185.
- JACOBSEN, A.-C., « Apologetics and Apologies – Some Definitions », dans J. ULRICH – A.-C. JACOBSEN – M. KAHLOS (eds.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetic* (Early Christianity in the context of antiquity, 5), Francfort-sur-Main, Lang, 2009, p. 5-21.
- JACQUART, A., *Éloge de la différence. La génétique et les hommes*, Paris, Seuil, 1978, 194 p.

- JACQUES, F., « L'emprise romaine sur l'Empire » dans F. JACQUES – J. SCHEID, *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C. – 260 ap. J.-C.)*. Tome I. *Les structures de l'Empire romain* (Nouvelle Clío. L'Histoire et ses problèmes), 6<sup>e</sup> éd., Paris Presses Universitaires de France, 2002, p. 197-207.
- JACQUES, F., « Les statuts des personnes et des communautés » F. JACQUES – J. SCHEID, *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C. – 260 ap. J.-C.)*. Tome I. *Les structures de l'Empire romain* (Nouvelle Clío. L'Histoire et ses problèmes), 6<sup>e</sup> éd., Paris Presses Universitaires de France, 2002, p. 209-250.
- JACQUES, F., – J. SCHEID, *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C. – 260 ap. J.-C.)*. Tome I. *Les structures de l'Empire romain* (Nouvelle Clío. L'Histoire et ses problèmes), 6<sup>e</sup> éd., Paris Presses Universitaires de France, 2002, 412 p.
- JACQUES, F., « L'activité économique » dans F. JACQUES – J. SCHEID, *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C. – 260 ap. J.-C.)*. Tome I. *Les structures de l'Empire romain* (Nouvelle Clío. L'Histoire et ses problèmes), 6<sup>e</sup> éd., Paris Presses Universitaires de France, 2002, p. 377-395.
- JAFFE, D., *Jésus sous la plume des historiens juifs du XX<sup>e</sup> siècle* (Patrimoine. Judaïsmes), préface de D. MARGUERAT, Paris, Cerf, 2009, 412 p.
- JAFFÉ, D., *Le judaïsme et l'avènement du christianisme : orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2005, 484 p.
- JAKAB, A., « Une rupture consommée. Chrétiens et Juifs sur le chemin de la séparation/différentiation entre la destruction du Temple et la révolte de Bar Kokhba (132-135 apr. J.-C.) », *Classica et Christiana* 9 (2014), p. 157-173.
- JAKAB, A., « La prétendue "assemblée" de Jérusalem (Ac 15). Enquête préliminaire en vue d'une révision du dossier », *Classica et Christiana*, 6 (2011), p. 455-471.
- JEFFORD, C. N., « An Ancient Witness to the Apostolic Decree of Acts 15 ? », *Proceedings : Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies*, 10 (1990), p. 204-213.
- JONES, A.H.M., *The Criminal Courts of the Roman Republic and Principate*, préf. de J. CROOK, Oxford, Basil Blackwell, 1972, vii-143 p.
- JOSSA, G., *Jews or Christians? The Followers of Jesus in Search of their own Identity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 202), trad. de l'italien par M. Rogers, Tübingen, Mohr Siebeck, c2006 (2004), 175 p.
- JOURNET, N., « Métissage » dans C. HALPERN et J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 254.

## K

- KAHLOS, M., *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Culture, c. 360-430*, Aldershot, Ashgate, 2007, 215 p.
- KELHOFFER, J.A., «Response to Denise Kimber Buell: A Plea for Clarity in Regard to Examining Ethnicity in, Based on, or in Scholarship on the New Testament », *Svensk Exegetisk Årsbok*, 79 (2014), p. 53-59.
- KIDERA, R., *Les interdictions alimentaires du christianisme aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles. L'étude sur le Décret apostolique (Act 15,29)*. (Thèse de doctorat, Sciences des religions), Faculté de théologie protestante, Université de Strasbourg, 1973, 252 p.
- KLAUCK, H.-J., *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Greco-Roman Religions*, trad. de l'allemand par B. MCNEIL, Minneapolis, Fortress Press, 2003, 514 p.



- KOTULA, T., « Les États clients de Rome à l'époque du Haut-Empire. Quelques remarques » dans P. DEFOSSE (éd.), *Hommages à Carl Deroux*. Tome III. *Histoire et épigraphie, droit* (Latomus, 270), Bruxelles, Éditions Latomus, 2003, p. 235-241.
- KRAEMER, R.S., « On the Meaning of the Term "Jew" in Greco-Roman Inscriptions », *The Harvard Theological Review*, 82, 1 (January, 1989), p. 35-53.
- KRISTENSEN, T. M., *Making and Breaking the Gods. Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity* (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity, XII), Aarhus, Aarhus University Press, 2013, 297 p.

## L

- L'ÉCUYER, R., « L'analyse de contenu : notion et étapes » dans J.-P. DESLAURIER (dir.), *Les méthodes de la recherche qualitative*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1987, p. 49-65.
- L'HOUE, J., « 'Am » dans J.-P. PRÉVOST (dir.), *Nouveau vocabulaire biblique*, Paris – Montréal, Bayard – Médiaspaul, 2004, p. 58-60.
- LAGOUTTE, D., « Art et société. Art. Tradition » dans M. LAKEHAL (dir.), *Dictionnaire de culture générale*, Paris, Vuibert, 2003, p. 197-201.
- LAKEHAL, M., « États, régimes politiques et vie publique. Art. Tradition » dans M. LAKEHAL (dir.), *Dictionnaire de culture générale*, Paris, Vuibert, 2003, p. 307-311.
- LAMAU, M.-L., *Des chrétiens dans le monde : communautés pétriniennes au I<sup>er</sup> siècle* (Lectio divina, 134), préf. de É. COTHENET, Paris, Cerf, 1988, 379 p.
- LAMBERT, Y., « La "Tour de Babel" des définitions de la religion », *Social Compass*, 38, (mars, 1991), p. 73-85.
- LAMBERT, Y., « Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de "tournant axial" », *Archives de sciences sociales des religions*, 109 (janvier-mars, 2000), p. 87-116 [pagination établie par Revue.org]
- LAMIRAL, J.-R., – E.-M. LIPIANSKY, *La communication interculturelle* (Bibliothèque européenne des sciences de l'éducation), Paris, Armand Colin, 1989, 318 p.
- LANÇON, B., *Le monde romain tardif : III<sup>e</sup> à VII<sup>e</sup> siècle* (Cursus. Histoire), Paris, A. Collin, 1992, 191 p.
- LANE FOX, R., *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée* (Amphi 7. Histoire), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, c1997, 744 p.
- LANFRANCHI, P., « Le judaïsme synagogaal », *Religion & Histoire*, 42 (janvier-février, 2012), p. 49-53.
- LANFRANCHI, P., « L'image du judaïsme dans les dialogues *adversus Iudaeos* » dans S. MORLET – O. MUNNICH – B. POUADERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013, p. 225-236.
- LAPERROUSAZ, E.-M., « Palestine » dans F. ARMENGAUD – R. GOESTSCHEL – M. GAREL (dir.), *Dictionnaire du judaïsme* (Encyclopædia universalis), préf. de C. BALADIER, Paris, Albin Michel, 1998, p. 537-573.
- LAPLANCHE, F., *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque de l'humanité), Paris, Albin Michel, 2006, 707 p.
- LAPLATINE, F., « Métissage » dans A. AKOUN – P. ANSART (dir.), *Dictionnaire de sociologie* (Dictionnaires Le Robert /Seuil), Paris, Le Robert – Seuil, 1999, p. 339-340.

- LASSAVE, P., « Jacques Giri, Les nouvelles hypothèses sur les origines du christianisme. Enquête sur les recherches récentes », *Archives de sciences sociales des religions*, 142 (avril-juin 2008), document 142-30 [En ligne], page consultée le 14 avril 2012, <http://assr.revues.org/15413>.
- LAW, T.M., – C. HALTON (eds.), « Jew and Judean. Have Scholars Erased The Jews from Antiquity? A Marginalia Forum on Politics and Historiography in the Translation of Ancient Texts », *Marginalia Ioudaios Forum* (August 26, 2014), *Marginalia – Los Angeles Review of Book* [en ligne], <http://marginalia.lareviewofbooks.org/jew-judean-forum/>, page consultée le 28 août 2014.
- LE BOULLUEC, A., « L'identité chrétienne en auto-définition chez Clément d'Alexandrie » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 437-458.
- LE BOULLUEC, A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles)*. Tome I. *De Justin à Irénée* (Études augustiniennes, Série Antiquité, 110), Paris, Études Augustiniennes, 1985, 262 p.
- LE DÉAUT, R., « Les sadducéens » dans A. GEORGE – P. GRELOT (dir.), *Introduction à la Bible. Édition nouvelle*. Tome III. *Introduction critique au Nouveau Testament*. Vol. I. *Au seuil de l'ère chrétienne, le monde gréco-romain et les Juifs à l'époque de Jésus*, Paris, Desclé, 1976, p. 134-139.
- LE GLAY, M. *et al.*, *Histoire romaine* (Premier cycle), Paris, Presses Universitaires de France, c1991, xiv-587 p.
- LE GLAY, M., *Rome*. Tome I. *Grandeur et chute de l'Empire* (Tempus), Paris, Perrin, 2005, 892 p.
- LE GLAY, M., *Rome*. Tome 2. *Grandeur et déclin de la République* (Tempus), Paris, Perrin, 2005, 514 p.
- LE GOFF, J. (dir.), *La Nouvelle histoire* (Historiques), Bruxelles, Éditions Complexe, 1988, 334 p.
- LE MOYNE, J., *Les sadducéens*. Paris, Librairie Lecoffre, 1972, 464 p.
- LEBEAU, R. *Atlas des Hébreux : la Bible face à l'histoire, 1200 avant J.-C.-135 après J.-C.* (Autrement. Série Atlas/Mémoire), cartographie par C. LEVASSEUR, J. SAPIN (conseil scientifique), Paris, Autrement, 2003, 63 p.
- LÉGASSE, S., « Les autres voies de la mission (de l'Orient jusqu'à Rome) » dans J.-M. MAYER *et al.* (éd.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. L. PIETRI (resp.), *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 155-187.
- LÉGASSE, S., « Paul et l'universalisme chrétien » dans J.-M. MAYER *et al.*, *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, L. PIETRI (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 97-154.
- LEGASSE, S., *L'Épître de Paul aux Galates* (Lectio Divina. Commentaire, 9), Paris, Cerf, 2000, 496 p., en particulier p. 116-154.
- LELLOUCHE, S., « Individu et modernité. Entretien avec Charles Taylors » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2004, p. 93-100.
- LÉMONON, J.-P., « Des communautés aux histoires diverses » dans H. COUSIN (dir.), *Le monde où vivait Jésus* (Dictionnaire), Paris, Cerf, 1998, p. 38-48.

- LÉMONON, J.-P., « Fascination et répulsion : les Juifs parmi les Nations » dans H. COUSIN (dir.), *Le monde où vivait Jésus* (Dictionnaire), Paris, Cerf, 1998, p. 56-75.
- LÉMONON, J.-P., « Ponce Pilate : documents profanes, *Nouveau Testament* et traditions ecclésiastiques », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II, 26.1 (1992), p. 741-778.
- LÉMONON, J.-P., « Une partie de l'Empire. Royaumes alliés et province romaine de Judée » dans H. COUSIN (dir.), *Le monde où vivait Jésus* (Dictionnaire), Paris, Cerf, 1998, p. 77-142.
- LÉMONON, J.-P., *Ponce Pilate*, préf. de M. SARTRE, Paris, Les Éditions de l'Atelier – Les Éditions ouvrières, 2007, 301 p.
- LÉMONON, J.-P., « Une partie de l'Empire. Royaumes alliés et province romaine de Judée » dans H. COUSIN (dir.), *Le monde où vivait Jésus* (Dictionnaire), Paris, Cerf, 1998, p. 77-84.
- LEPELLEY, C., « Le contexte historique de la première lettre de Pierre. Essai d'interprétation », dans C. PERROT (éd.), *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB (Paris, 1979)* (Lectio divina, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 43-64.
- LEPELLEY, C., « Les chrétiens et l'Empire romain » dans J.-M. MAYER *et al.* (éd.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. L. PIETRI (resp.), *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 229-237.
- LEVIEILS, X., *Contra Christianos : la critique sociale et religieuse du christianisme des origines [i.e. origines] au concile de Nicée (45-325)* (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 146), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2007, 548 p.
- LEVINE, E., « The Breach Between Judaism and Christianity », dans F.L. FOAKES JACKSON (ed.), *The Parting of the Roads. Studies in the Development of Judaism and Christianity*, London, Edward Arnold, 1912, p. 283-310.
- LEVINE, L.I., « Les fonctions de la synagogue ancienne » dans *Aux origines du christianisme* (Folio. Histoire, 98), textes présentés par P. GEOLTRAIN, Paris, Gallimard – Le Monde de la Bible, 2000, p. 48-54.
- LEWIS, J.P., « Jamnia Revisited » dans L.M. McDONALD – J.A. SANDERS (eds.), *The Canon Debate*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2002, p. 146-162.
- LEWIS, J.P., « What Do We Mean by Jabneh ? », *Journal of Bible and Religion*, 32 (1964), p. 125-132.
- LIEU, J.M., *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World*, Oxford – Toronto, Oxford University Press, 2004, x-370 p.
- LIEU, J.M., *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*. Edinburgh, T&T Clack, 1996, 348 p.
- LIEU, J.M., « The Race of the God-Fearers », *Journal of Theological Studies*, 46, 2 (1995), p. 483-501.
- LIEU, J.M., « Parting of The Ways: Theological Construct or Historical Reality? », *Journal for the Study of the New Testament*, 56 (1994), p. 101-119.
- LIFSHITZ, B., « L'origine du nom des chrétiens », *Vigiliae Christianae*, 16 (1962), p. 65-70.
- LIM, S.U., « Josephus Constructs the Samari(t)ans : A Strategic Construction of Judean/Jewish Identity Through the Rhetoric of Inclusion and Exclusion », *Journal of Theological Studies*, 64, 2, (october, 2013), p. 404-431.
- LIP, E., « Peuple » dans P.-M. BOGAERT *et al.* (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris Diffusion Inc., 1987, p. 1011.

- LODS, M., « Ministère » dans P.-M. BOGAERT *et al.* (ÉD.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Turnhout, 1987, p. 831-832.
- LOISY, A., *L'Évangile et l'Église*, Paris, É Nourry, 1930, 963 p.
- LOVISI, C., « Coercitio (Droit romain) » dans J. LECLANT (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité* (Quadrige), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 524.
- LOWE, M., « Who were the Ioudaioi ? », *Novum Testamentum*, 18, 2 (1976), p. 101-130.
- LUSSIER, R. (éd.), « Valeurs, normes et constructions identitaires. Les processus d'identification dans le monde gréco-romain. Actes du colloque-atelier de Québec organisé dans le cadre du 76<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas (5 mai 2008) » *Cahiers des études anciennes*, XLIV (2007), 169 p.

## M

- MA, J., *Antiochos III et les cités de l'Asie Mineure occidentale* (Histoire, 63), Paris, Belles Lettres, 2004, 470 p.
- MACH, M., « Verus Israel Toward The Classification of Jewish Factor in Early Christian Self-Definition » dans I. ALON – I. GRUENWALD – I. SINGER (ed.), *Isreal Oriental Studies. XIV. Concepts of The Other in Near Eastern Religions*, E.J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1994, p. 143-171.
- MACH, M., « Conservative Revolution ? The Intolerant Innovation of Qumran » dans G.N. STANTON – G. STROUMSA (ed.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 61-79.
- MACRIS, C., « “Sectes” et identité dans le monde antique. Bref tour d'horizon accompagné de quelques ébauches de réflexion » dans N. BELAYCHE – S.C. MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des études juives), Paris – Louvain, Peeters, 2009, p. 23-40.
- MALKIN, I., « Ethnicité et colonisation : le réseau d'identité grecque en Sicile », dans J.M. LUCE (éd.), *Les identités ethniques dans le monde grec. Actes du colloque international qui s'est tenu le 9-11 mars 2006 à l'Université Toulouse-Le Mirail, Pallas*, 73 (2007), p. 181-190.
- MALKIN, I., « Introduction » dans I. MALKIN (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity* (Center for Hellenic Studies colloquia, 5), Cambridge, Harvard University Press, 2001, p. 1-19.
- MALOSSE, P.-L., « Conversion et culture dans le monde grec du IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 7 (2009), page consultée le 15 avril 2012, <http://cerri.revues.org/47>.
- MANNONI P., *Images et représentations sociales, de la théorie des représentations à l'étude des images sociales*, Paris, Presses Universitaires de Grenoble, c1996, 275 p.
- MANNONI P., *Les représentations sociales* (Que sais-je ?, 3329), 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2003, 128 p.
- MANNS, F., *Le Judaïsme. Milieu et mémoire du Nouveau Testament* (Analecta. Studium Biblicum Franciscanum, 36), Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1992, 253 p.
- MARAVAL, P., « L'expansion du christianisme dans le monde païen » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, P. 313-332.
- MARAVAL, P., « Le devoir religieux des empereurs : de la tolérance à la répression » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 37-62.

- MARCHAND, G., « La quête de *Soi*, un chemin de croix ? » dans C. HALPERN – J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2004, p. 101-107.
- MARCUS, J., « Israel and the Church in the Exegetical Writings of Hippolytus », *Journal of Biblical Literature*, 130, 1 (2011), p. 385–406.
- MARCUS, J., « Birkat Ha-Minim Revisited », *New Testament Studies*, 55 (2009), p. 523-551.
- MARGEL, S., « *Religio-superstitio* : la crise des institutions, de Cicéron à Augustin », *Revue de théologie et de philosophie*, 138 (2006), p. 193-207.
- MARGOT, J.-C., *Les Épîtres de Pierre. Commentaire*, préf. de P. BONNARD, Genève, Labor et Fides, 1960, 139 p.
- MARGUERAT, D., « Nuntii personarum et rerum : Juifs et chrétiens selon Luc-Actes. Surmonter le conflit des lectures », *Biblica*, 75 (1994), p. 126-146.
- MARGUERAT, D. (éd.), *Le déchirement : Juifs et chrétiens au premier siècle* (Monde de la Bible, 32), Genève, Labor et Fides, 1996, 292 p.
- MARGUERAT, D., « Comment Luc écrit l'histoire » dans D. MARGUERAT (dir.), *La première histoire du christianisme : les Actes des apôtres* (Lectio divina, 180), Paris – Genève, Cerf – Labor et Fides, 1999, p. 11-42.
- MARGUERAT, D., « Introduction » dans D. MARGUERAT (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (Le monde de la Bible, 32), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 7-22.
- MARGUERAT, D., « Introduction. Jésus de Nazareth » dans J.-M. MAYER *et al.* (éd.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. L. PIETRI (resp.), *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 7-58.
- MARGUERAT, D., « Jésus le Juif selon la troisième quête du Jésus de l'histoire », *Revista Catalana de Teologia*, XXXIII, 2 (2008), p. 443-459.
- MARGUERAT, D., « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYER *et al.* (éd.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. L. PIETRI (resp.), *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 189-224.
- MARGUERAT, D., « L'évangile de Matthieu et le judaïsme : un conflit de frères ennemis » dans S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoine. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, p. 51-64.
- MARGUERAT, D., « La “troisième quête” du Jésus de l'histoire », *Recherches de Science Religieuse*, 87, 3 (juillet-septembre, 1999), p. 397-421.
- MARGUERAT, D., « Le discours, lieu de (re)lecture du récit. Actes 2 et 26 » dans D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits : l'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne, mars, 2002* (Le Monde de la Bible, 48), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 397-405.
- MARGUERAT, D., « Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne », *Recherches de Science Religieuse*, 92, 4 (2004), p. 513-538.
- MARGUERAT, D., « Préface » dans D. JAFFE, *Jésus sous la plume des historiens juifs du XX<sup>e</sup> siècle* (Patrimoine. Judaïsmes), préface de D. MARGUERAT, Paris, Cerf, 2009, p. 13-18.
- MARGUERAT, D., *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), Genève, Labor et Fides, 2000, 489 p.
- MARIOT, N., – P. OLIVERA, « Constructivisme » dans C. DELACROIX *et al.* (dir.), *Historiographies*. Tome I. *Concepts et débats* (Folio. Histoire, 179), Paris, Gallimard, 2010, p. 705-710.

- MARROU, H.-I., *De la connaissance historique* (Esprit. La condition humaine), Paris, Seuil, 1966, 317 p.
- MARROU, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (Esprit), 5<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, Seuil, 1960, 594 p.
- MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. 4<sup>e</sup> éd., Paris, Boccard, 1958, 713 p.
- MARTIN, C., « La notion de gens dans la péninsule ibérique des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles : quelques interprétations » dans *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)* (Tables rondes du CRAHM, 3), V. GAZEAU – P. BAUDUIN – Y. MODERAN (dir.), Caen, Publications du Crahm, 2008, p. 75-89.
- MARTINEZ, F.G., « La figure de Melki-Sedeq et le messianisme qumrânien », dans D. DŁUGOSZ – H. RATAJEZAK, *Józef Tadeusz Milik et cinquantième anniversaire de la découverte des manuscrits de la Mer morte de Qumrân*, Varsovie, Centre Scientifique de l'Académie Polonaise des Sciences à Paris, 2002, 45-50.
- MARTINEZ MAZA, C., « Une victime sans importance ? La mort de la philosophe Hypathie » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 285-310.
- MARX, A., « Ethnicité et pérennité de l'Israël antique. Les stratégies identitaires consécutives à la disparition du Royaume de Juda » dans F. SCHMIDT – C. BATSCH – M. VARTEJANU-JOUBERT (éd.), *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale. Mélanges offerts à Francis Schmidt par ses élèves, ses collègues et ses amis* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism), Leiden – Boston, Brill, 2009, p. 129-143.
- MARY, A., « Synchrétisme » dans R. AZRIA et D. HERVIEU-LEGER (dir.), *Dictionnaire des faits religieux* (Quadrige, Dicos poche), 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 1197-1202.
- MASON, E.F., « Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism » dans A.A. ORLOV – G. BOCCACCINI – J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch. No Longer Slavonic Only* (Studia Judaica, 4), Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 343-360.
- MASON, E.F., « The Identification of MLKY SDQ in 11QMelchizedek: A Survey of Recent Scholarship », *The Qumran Chronicle*, 17, 2-4 (2009), p. 51-61.
- MASON, S., « Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History », *Journal for the Study of Judaism*, 38 (2007), p. 457-512.
- MASON, S., *Josephus and The New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1992, 284 p.
- MASSONNET, J., « Le Christ, Grand Prêtre « selon la manière de Melkisédeq », *Sens*, 367 (mars, 2012), p. 222-235.
- MATSON, D.L., *Household Conversion Narratives in Acts. Pattern and Interpretation* (Journal for the study of the New Testament. Supplement series, 123), Sheffield, Sheffield Academic Press, c1996, 224 p.
- MAUSS, M., « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année Sociologique*, seconde série, 1 (1923-1924), p. 30-186
- MEEKS, W.A., « Breaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities » dans J. NEUSNER – E.S. FRERICH (eds.) *"To See Ourselves as Others See Us": Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity* (Scholars Press Studies in the Humanities), Chico, Scholars Press, 1985, p. 93-115.

- MEIER, J.P., *Jésus, un certain Juif : les données de l'histoire*, Tome I, *Les sources, les origines, les dates* (Lectio Divina), Paris, Cerfs, 2004, 495 p.
- MÉNDEZ-MORATALLA, F., *The Paradigm of Conversion in Luke* (Journal for The Study of The New Testament, Supplement Series, 252), T&T Clark International, London – New-York, 2004, 255 p.
- MESLIN, M., *Le christianisme dans l'Empire romain* (Historien, 4), Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 195 p.
- MESLIN, M., *L'homme romain : des origines au I<sup>er</sup> siècle de notre ère. Essai d'anthropologie* (Temps et les hommes), Paris, Hachette, 1978, 296 p.
- MESLIN, M., *Le christianisme dans l'Empire romain* (Historien, 4), Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 195 p.
- MESLIN, M., *La fête des kalendes de janvier dans l'Empire romain. Étude d'un rituel du Nouvel An* (Latomus, 15). Bruxelles, Latomus, 1970, 138 p.
- MICHAUD, J.-P., « De quelques présents débats dans la troisième quête » dans *De Jésus à Jésus-Christ*, Tome I, *Le Jésus de l'histoire. Actes du colloque de l'université de Strasbourg, 18-19 novembre 2010* (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Mame-Desclée, 2010, p. 189-214.
- MICHIELS, R., « La conception lucanienne de la conversion », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XLI (1965), p. 42-78.
- MILES, R., (éd.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, Londres, New York, Routledge, 1999, 252 p.
- MILLERS, D.M., « The Meaning of *Ioudaios* and its Relationship to Other Group Labels in Ancient 'Judaism' », *Currents in Biblical Research*, 9, 1 (October, 2010), p. 98-126.
- MILLERS, D.M., « Ethnicity Comes of Age: An Overview of Twentieth-Century Terms for *Ioudaios* », *Currents in Biblical Research*, 10, 2 (February, 2012), p. 293-311.
- MILLERS, D.M., « Ethnicity, Religion and the Meaning of *Ioudaios* in Ancient 'Judaism' », *Currents in Biblical Research*, 12, 2 (February, 2014), p. 216-265.
- MIMOUNI, S.C., « Une prière pharisienne contre les chrétiens d'origine juive : la "Bénédition des hérétiques" », *Religion et Histoire*, 6 (2006), p. 63-67.
- MIMOUNI, S.C., – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, 388 p.
- MIMOUNI, S.C., « Dossier : judaïsme et christianisme : séparation ou rupture ? », *Religion & Histoire*, 6 (janvier, 2006), p. 9.
- MIMOUNI, S.C., « Histoire du judaïsme et du christianisme antiques. Quelques remarques épistémologiques et méthodologiques » dans C. CLIVAZ – S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (eds.), *Le judaïsme dans tous ses états aux I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles : les Judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins* (Judaïsme ancien et origines du christianisme, 5), Turnhout, Brepols, 2015, p. 13-32.
- MIMOUNI, S.C., « Introductions politiques et religieuses » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 1-64.
- MIMOUNI, S.C., « Jacques et la diffusion du message de Jésus dans le monde Judéen » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 161-173.
- MIMOUNI, S.C., « Jésus de Nazareth : de la tradition à l'histoire ou de la tradition à la réalité », Chap. I, « Questions historiographiques relatives à Jésus » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 46-60.

- MIMOUNI, S.C., « Jésus de Nazareth : de la tradition à l'histoire ou de la tradition à la réalité », Chap. II, « Les sources » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 65-81.
- MIMOUNI, S.C., « Jésus et l'histoire. À propos des travaux de John P. Meier. *Working in Progress* », *Recherches de Science Religieuse*, 99, 4 (octobre-décembre, 2011), p. 546
- MIMOUNI, S.C., « Juifs ou Judéens ? Une question de vocabulaire ou d'idéologie », conférence prononcée, à l'Université de Lausanne, le 31 mars 2010 dans le cadre du *Colloque de l'Institut roman des sciences bibliques de l'année académique 2009-2010* [texte non publié].
- MIMOUNI, S.C., « La "Birkat Ha-Minim" : une prière juive contre les judéo-chrétiens », *Revue des sciences religieuses*, 71, 3 (1997), p. 275-298.
- MIMOUNI, S.C., « Le "judaïsme sacerdotal et synagogaal" en Palestine et en Arabie entre le II<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle » communication présentée le 23 janvier 2015 à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (non publiée).
- MIMOUNI, S.C., « Le judaïsme à l'époque de la naissance du christianisme. Quelques remarques et réflexions sur les recherches actuelles », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76, 1 (2010), p. 231-254.
- MIMOUNI, S.C., « Le judaïsme chrétien ancien : quelques remarques et réflexions sur un problème débattu et rebattu », dans *Judaïsme antique/Ancient Judaism* 1 (2013), p. 263-279.
- MIMOUNI, S.C., « Les communautés chrétiennes d'origine juive en Palestine » dans A. CORBIN *et al.* (dir.), *Histoire du christianisme : pour mieux comprendre notre temps*, Paris, Seuil, 2007, p. 26-30.
- MIMOUNI, S.C., « Les frères jumeaux (christianisme et judaïsme) ou les frères triplets (christianisme, judaïsme et rabbinisme) ? Nouvelles perspectives sur une éternelle question » dans A.-M. VANNIER, *Judaïsme et christianisme chez les Pères*, Brepols, 2016 (à paraître).
- MIMOUNI, S.C., « Les frères jumeaux ou les frères triplets ? Christianisme, judaïsme et rabbinisme », *Le monde de la Bible*, 202 (septembre-octobre, 2012), p. 19-23.
- MIMOUNI, S.C., « Les identités religieuses dans l'Antiquité classique et tardive : remarques et réflexions sur une question en discussion » dans N. BELAYCHE – S. C. MIMOUNI (éds.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganisme », « judaïsme », « christianisme »* (Revue des Études Juives, 47), Louvain, Peeters, 2009, p. 485-502.
- MIMOUNI, S.C., *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques* (Patrimoines), Paris, Les Éditions du Cerf, 1998, 547 p.
- MIMOUNI, S.C., « Les mouvances "chrétiennes" vers la fin du I<sup>er</sup> siècle » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 209-229.
- MIMOUNI, S.C., « Les origines du christianisme : nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux ? Bibliographie sélectionnée et raisonnée », *Revue Biblique*, 115 (2008), p. 360-382.
- MIMOUNI, S.C., « Les représentations historiographiques du christianisme au I<sup>er</sup> siècle », dans B. POUADERON – Y.-M. DUVAL (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles. Actes du colloque de Tours, septembre 2000* (Théologie historique, 114), Paris, Beauchênes, 2001, p. 69-90.



- MIMOUNI, S.C., « Pierre et la diffusion du message de Jésus parmi les “Hébreux” dans le monde judéen de la Diaspora » dans S.C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 175-185.
- MIMOUNI, S.C., « Pour une compréhension de la séparation entre les communautés “chrétiennes” et les communautés “pharisiennes” (ca. 70-135 de notre ère) », *Henoch*, 26 (2004), p. 145-171.
- MIMOUNI, S.C., « Qu’est-ce qu’un “chrétien” aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles ? Identité ou conscience ? », *Annali di storia dell’esegesi*, 27,1 (2010), p. 11-34.
- MIMOUNI, S.C., « Quelques remarques épistémologiques et méthodologiques sur le judaïsme et le christianisme de l’Antiquité classique et tardive » dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER – M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “judaïsme”, le “christianisme” et le “paganisme” ». Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l’Acfas, *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 425-448.
- MIMOUNI, S.C., « Sur la question de la séparation entre “jumeaux” et “ennemi” aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècle » dans S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l’« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoine. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, p. 7-20.
- MIMOUNI, S.C., *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth et l’histoire de la communauté nazoréenne/chrétienne de Jérusalem*, Paris, Bayard, 2015, 616 p.
- MIMOUNI, S.C., *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d’un conflit interne au judaïsme* (Revue des Études juives, 42), Paris – Louvain, Peeters, 2007, 388 p.
- MIMOUNI, S.C., *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* (Nouvelle Clio, l’histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, 960 p.
- MINNERATH, R., *De Jérusalem à Rome. Pierre et l’unité de l’Église apostolique* (Théologie historique, 101), Paris, Beauchesne, 1995, 616 p.
- MOESSINGER, P., *Le jeu de l’identité* (Le sociologue), Paris, Presses Universitaires de France, 2000, vii-171 p.
- MOHRMANN, C., « Encore une fois : paganus » dans C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens. Tome III. Latin chrétien et liturgique* (Storia e letteratura, 103), Rome, Edizioni Di Storia E Letteratura, 1965, p. 277-289.
- MOHRMANN, C., *Études sur le latin des chrétiens. Vol. IV. Latin chrétien et latin médiéval* (Storia e letteratura, 143), Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1977, p. 195-196.
- MOLET, L., « Superstition » dans P. POUPARD (dir.), *Dictionnaire des religions*. 3<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 1933.
- MOINGT, J., « Note à l’issue du colloque RSR “Christologie et histoire de Jésus” », *Recherches de Science Religieuse*, 99, 1 (janvier-mars, 2011), p. 31-35.
- MOMIGLIANO, A., *Les fondations du savoir historique* (Histoire, 15), avant-propos de R. DI DONATO, trad. de l’anglais par I. ROZENBAUMAS Paris, Belles Lettres, 1992, xv-198 p.
- MOMMSEN, T., « La Judée et les Juifs » dans T. MOMMSEN, *Histoire romaine. Livre VI. Les provinces sous l’Empire*, trad. de l’allemand par R. CAGNAT et J. TOUTAIN, éd. présentée et établie par C. NICOLET, Paris, Robert Laffont, c1985, p. 840-886.

- MOMMSEN, T. – J. MARQUARD, *Manuel des antiquités romaines*. Tome 1. *Le droit public romain*, 2<sup>e</sup> éd., trad. de l'allemand par P.F. GIRARD Paris, Ernest Thorin, 1887, 430 p.
- MONNEYRON, F. – G. SIARY, *L'idée de race, histoire d'une fiction*, Paris, Berg International Éditeurs, 2012, 182 p.
- MORLET, S., « L'antijudaïsme chrétien au IV<sup>e</sup> siècle. À propos de quelques idées reçues » dans M.-F. BASLEZ (ed.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 163-188.
- MUCCHIELLI, A., *L'identité* (Que sais-je ?, 2288), 5<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, c2002, 127 p.
- MÜLLER, C. – F. PROST (dir.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique : études réunies par Christel MÜLLER et Francis PROST en l'honneur de Francis Croissant* (Publication de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale, 69), Paris, Publication de la Sorbonne, 2002, 400 p.
- MUNNICH, O., « Le judaïsme dans le *Dialogue avec Tryphon* : une fiction littéraire de Justin » dans S. MORTEL – O. MUNNICH – B. POUDERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, 2013, p. 95-156.
- MUNNICH, O., « Un christianisme pour les Grecs : l'Apologie pour les chrétiens de Justin » dans A. PERROT (éd.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive* (Études de littératures anciennes, 20), Paris, Éditions Rue d'Ulm, p. 66-122.
- MURJI, K. – J. SOLOMOS, « Introduction: Situating the Present », dans K. MURJI – J. SOLOMOS (eds.), *Theories of Race and Ethnicity. Contemporary Debates and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 1-22.
- MYLLYKOSKI, M., « James The Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship (Part I) », *Currents in Biblical Research*, 5, 1 (October, 2006), p. 73-122.
- MYRE, A., « Ethnos », dans J.-P. PRÉVOST (dir.), *Nouveau vocabulaire biblique*, Paris – Montréal, Bayard – Médiaspaul, 2004, p. 378-380.

## N

- NAHON, G., « Judaïsme – Histoire des Hébreux » dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis.fr/encyclopedie/judaisme-histoire-des-hebreux/>, page consultée le 5 avril 2015.
- NEMO-PEKELMAN, C., « Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ? » dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque Histoire), Paris, Albin Michel, 2014, p. 139-162.
- NEUSNER, J., *Le judaïsme à l'aube du christianisme* (Lire la Bible, 71), trad. de l'anglais par J.-P. BAGOT, Paris, Cerf, 1986 (1984), 169 p.
- NICKLAS, T., *Jews and Christians? Second-Century 'Christian' Perspectives on the 'Parting of the Ways' (Annual Deichmann Lectures 2013)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, 233 pages.
- NICOLET, C. (dir.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen 264-27 av. J.-C.* Tome I. *Les structures de l'Italie romaine* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), 9<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1997, 460 p.

- NICOLET, C. (dir.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen 264-27 av. J.-C.* Tome II. *Genèse d'un empire* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, 474-940 p.
- NIPPEL, W., « Policing Rome », *The Journal of Roman Studies*, 74 (1984), p. 20-29.
- NODET, É., « Qui sont les premiers chrétiens à Jérusalem? » dans *Aux origines du christianisme* (Folio. Histoire, 98), textes présentés par P. GEOLTRAIN, Paris, Gallimard – Le Monde de la Bible, 2000, p. 238-245.

## O

- OBERLE, D., « Vivre ensemble. Le groupe en psychologie sociale » dans C. HALPERN et J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 121-130.
- OGAWA, A., « Parole de l'Israël véritable ? Reconsidération critique de Mt. XXI 28 – XXII 14 », *Novum Testamentum*, 21, 2 (April, 1979), p. 121-149.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P., « Émérique », *L'Homme*, 38, 147 (1998), p. 151-166.
- OS, B. (van), « From The True Israel to True Christianity », *Annali di storia dell'esegesi*, 27, 2 (2010), p. 61-67.

## P

- PAINCHAUD, L., « Assemblées de Smyrne et de Philadelphie et congrégation de Satan. Vrais et faux Judéens dans l'Apocalypse de Jean (Ap 2,9; 3,9) » dans A. PASQUIER – S. BÉLANGER – M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme ”, le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas, *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 475-492.
- PALOUTZIAN, R.F., « Religion, identité, culture: impact du système de signification et de son analyse » dans P.-Y. BRANDT – C.-A. FOURNIER (éds.), *La conversion religieuse : analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques* (Psychologie et spiritualité), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 51-70.
- PARKES, J., *The Conflict of the Church and Synagogue : A Study in the Origins of Anti-Semitism*, London, Soncino, 1934, 430 p.
- PASQUIER, A., – S. BÉLANGER – M. CHANTAL (éds.), « Les mondes grec et romain : définitions, frontières et représentations dans le “ judaïsme ”, le “ christianisme ” et le “ paganisme ”. Atelier-colloque de Montréal (11 mai 2012) organisé dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'Acfas, *Laval théologique et philosophique*, 70, 3 (octobre 2014), p. 407-516.
- PASQUIER, A., « Itinéraires de conversion dans le christianisme ancien », dans *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 9 (2011), page consultée le 11 avril 2012, <http://cerri.revues.org/869>.
- PASTO, J., « The Origin, Expansion and Impact of the Hasmoneans in Light of Comparative Ethnographic Studies (and Outside of its Nineteenth-Century Context) » dans P.R. Davies – J.M. Halligan (éds.), *Second Temple Studies III. Studies in Politics, Class and Material Culture* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 340), Sheffield, Sheffield Academic Press, année, p.166-201.
- PATOU-MATHIS, M., « De la hiérarchisation des êtres humains au “ paradigme racial ” », *Hermès, La Revue*, 66, 2 (2013), p. 30-37.

- PAUL, A., « La destruction du Second Temple et ses conséquences. Partie I. Les données historiques » dans A. GEORGE – P. GRELOT (dir.), *Introduction à la Bible. Édition nouvelle*. Tome III. *Introduction critique au Nouveau Testament*. Vol. I. *Au seuil de l'ère chrétienne, le monde gréco-romain et les Juifs à l'époque de Jésus*, Paris, Desclé, 1976, p. 205-216.
- PAUL, A., « Le contexte politique, économique et social du judaïsme palestinien » dans A. GEORGE – P. GRELOT (dir.), *Introduction à la Bible. Édition nouvelle*. Tome III. *Introduction critique au Nouveau Testament*. Vol. I. *Au seuil de l'ère chrétienne, le monde gréco-romain et les Juifs à l'époque de Jésus*, Paris, Desclé, 1976, p. 57-76.
- PAUL, A., *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus: histoire politique* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 1), Paris, Desclée, 1981, 263 p.
- PELLETIER, M., *Les pharisiens : histoire d'un parti méconnu* (Lire la Bible, 86), Paris, Cerf, 1990, 372 p.
- PENCHANSKY, D., *Twilight of The Gods: Polytheism in The Hebrew Bible*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2005, xii-108 p.
- PÉREZ, J.A., – G. MUGNY, « Comment des groupes minoritaires provoquent des changements sociaux » dans J.-C. Deschamps *et al.* (dir.), *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes* (Vie sociale), Saint-Martin-d'Hères, Presses Universitaires de Grenoble, 1999, p. 85-98.
- PERRIN, M.-Y., « À propos de l'émergence de la 'Grande Église' : quelques notations introductives », dans *Recherches de Science Religieuse*, 101 (2013), p. 489-497.
- PERRIN, M.-Y., « Conclusion. *Latet dolus in generalibus !* » dans S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, 371-385
- PERRIN, M.-Y., « Histoire et doctrine du christianisme latin (Antiquité tardive) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 120 (2013), p. 133-138 [en ligne] : <http://asr.revues.org/1165?lang=fr>, page consultée le 8 janvier 2015.
- PERRIN, M.-Y., « À propos de la participation du peuple fidèle aux controverses doctrinales dans l'antiquité tardive : considérations introductives », *Antiquité tardive*, 9, 2001, p. 179-199.
- PERROT, A. (éd.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive* (Études de littératures anciennes, 20), Paris, Éditions Rue d'Ulm, 275 p.
- PERROT, C., « L'Épître aux Hébreux », dans J. DELORME (ÉD.), *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974, p. 118-137.
- PERROT, C., « La pensée juive au temps de Jésus » dans A. GEORGE – P. GRELOT (dir.), *Introduction à la Bible. Édition nouvelle*. Tome III. *Introduction critique au Nouveau Testament*. Vol. I. *Au seuil de l'ère chrétienne, le monde gréco-romain et les Juifs à l'époque de Jésus*, Paris, Desclé, 1976, p. 189-204.
- PERROT, C., « Les décisions de l'assemblée de Jérusalem », *Recherches de Science Religieuse*, 69, 2 (1981), p. 195-208.
- PERROT, C., *Jésus* (Que sais-je ?, 3300), 3<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 127 p.
- PERROT, C., *Jésus et l'histoire* (Jésus et Jésus-Christ, 11), édition nouvelle, revue et mise à jour, Paris, Desclé, 1993, 287 p.
- PETIT, P., « Le II<sup>e</sup> siècle après J.-C.: état des questions et problèmes », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, 2, 2. *Principat*. Berlin, De Gruyter, 1975, p. 354-380.

- PETIT, P., *Histoire générale de l'Empire romain*. Tome I. *Le Haut-Empire (27 avant J.-C. - 161 après J.-C.)* (Point. Histoire, H35), Paris, Seuil, 1978, 307 p.
- PETIT, P., *La civilisation hellénistique* (Que sais-je ?, 1028), 3<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 125 p.
- PETIT, P., *La paix romaine* (Nouvelle Clio. L'Histoire et ses problèmes, 9), 2<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, 412 p.
- PFLAUM, H.G., *Les procureurs équestres sous le Haut-Empire romain*. Tome I. Paris, A. Maisonneuve, 1950, 358 p.
- PIGANIOL, A., *Le sac de Rome : vue d'ensemble* (Mémorial des siècles. Les événements. 5<sup>e</sup> siècle), Paris, A. Michel, 1964, 397 p.
- PIOVANELLI, P., « Les figures des leaders "qui doivent venir". Genèse et théorisation du messianisme juif à l'époque du Second Temple », dans J.-C. ATTIAS, P. GISEL et L. KAENNEL (éd.), *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Religions en perspective, 10), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 31-58.
- POHL, W., « Nouvelles identités ethniques entre Antiquité et Haut Moyen Âge » dans V. GAZEAU – P. BAUDIN – Y. MODERAN (dir.), *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)* (Tables rondes du CRAHM), Caen, Publications du Crahm, 2008, p. 23-33.
- POIRIER, P.-H., « Comment les gnostiques se sont-ils appelés ? Comment doit-on les appeler aujourd'hui ? », *Studies in Religions/Sciences Religieuses*, 33, 2 (2004), p. 209-216.
- POLLINI, A., « Concepts modernes et problèmes d'identité dans le monde grec » dans C. BORELLO – A. POLLINI (dir.), *Questions d'appartenance : les identités de l'Antiquité à nos jours* (Universités. Histoire), Paris, Orizons, 2015, p. 37-56.
- POUCHEPADASS, J., « *Subaltern* et *Postcolonial Studies* », dans C. DELACROIX et al. (dir.), *Historiographies*. Tome I. *Concepts et débats* (Folio. Histoire, 179), Paris, Gallimard, 2010, p. 641.
- POUDERON, B., « La structure de l'Apologie d'Aristide et son chapitre sur les Juifs », *Judaïsme ancien / Ancient Judaism*, 3 (2015), p. 252-282.
- POUDERON, B., « Aux origines du "genre" de l'apologie » dans D. BOISSON – É. PINTO-MATHIEU, *L'apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours* (Histoire), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 15-34.
- POUDERON, B., « Dedans ou dehors. La question des frontières du christianisme au début du II<sup>e</sup> siècle », P.-G. DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Église et les dissidents : dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque de La Rochelle (25, 26 et 27 septembre 2009), organisé par l'Association CaritasPatrum*, Royan, Association CaritasPatrum 2010, p. 29-46.
- POUDERON, B., « Judaïsme et hérésie : étude sur la communauté du vocabulaire et des thèmes de l'exclusion chez les écrivains du II<sup>e</sup> siècle » dans S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (éd.), *La croisée des chemins revisitée : quand l'« Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010* (Patrimoine. Judaïsme), Paris, Cerf, 2012, p. 65-89.
- POUDERON, B., « La source de l'argumentation de Tryphon dans le *Dialogue* de Justin : confrontation de deux thèses » dans S. MORLET – O. MUNNICH – B. POUDERON (éd.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 septembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Études Augustiniennes, Série Antiquité, 196), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013, p. 67-93.

- POUDERON, B., « Le judaïsme tel que perçu dans la littérature patristique, de l'Athénien Aristide à Clément d'Alexandrie » dans C. CLIVAZ – S.C. MIMOUNI – B. POUDERON (eds.), *Le judaïsme dans tous ses états aux I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles : les Judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins* (Judaïsme ancien et origines du christianisme, 5), Turnhout, Brepols, 2015, p. 297-324.
- POUDERON, B., « Les bornes éternelles des Pères (Pr 22, 28). Réflexions sur le processus d'autodéfinition du christianisme. II. Le rejet des hérésies », *Aevum Antiquuum*, 7 (2007), p. 299-320.
- POUDERON, B., « Les bornes éternelles des Pères (Pr 22, 28). Réflexions sur le processus d'autodéfinition du christianisme, I, La séparation d'avec la Synagogue », *Aevum Antiquuum*, 6, 2006, p. 91-110.
- POUDERON, B., « Les modalités de la séparation entre juifs et chrétiens au II<sup>e</sup> siècle : contacts et divergences » dans C. DONNET – N. MATHEVON – É. VIENNOT (dir.), *Le contact*. Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Etienne, 2010, p. 95-109.
- POUDERON, B., *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle* (Initiation aux Pères de l'Église), Paris, Cerf, 2005, 355 p.
- POUPARD, P., *Les religions* (Que sais-je?, 9), Paris, Presses Universitaires de France, c1994, 123 p.
- PRÉAUX, C., *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes, 6), Tome I, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, 398 p.
- PROST, A., « Où va l'histoire sociale ? », *Le mouvement social*, 174 (janvier-mars, 1996), p. 15-22.
- PROST, A., *Douze leçons sur l'histoire* (Points. Histoire, 225), Paris, Seuil, 1996, 330 p.
- PROST, A., *Douze leçons sur l'histoire. Édition augmentée* (Point. Histoire 225), Paris, Seuil, 2010, 379 p.
- PROST, A., *Les anciens combattants (1914-1939)* (Archive, 69), Paris, Gallimard, 1977, 246 p.
- PUECH, E., « L'alphabet cryptique A en 4QS<sup>e</sup> (4Q259) », *Revue de Qumrân*, 18, 3 (1998), p. 429-435 ; J.S. BERGSMAN, « Qumran Self-Identity: "Israel" or "Judah"? », *Dead Sea Discoveries*, 15 (2008), p. 172-189.

## Q

- QUESNEL, M., « Les premières confessions du Ressuscité » dans M.-F. BASLEZ, *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à saint Augustin* (Folio. Histoire, 124), Paris, Gallimard, 2004, p. 87-89.

## R

- RAD, J., « Marc », dans P.-M. BOGAERT et al. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris Diffusion Inc., 1987, p. 787.
- RAJAK, T., « Judea » dans S. HORNBLLOWER – A. SPAWFORTH (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 3<sup>e</sup> ed., New York, Oxford University Press, 2003, p. 799.
- RAJAK, T., « Was There a Roman Charter for the Jews », *Journal of Roman Studies*, 74 (1984), p. 107-123.
- RAULET, G., « Poétique de l'histoire. Réflexion sur la démocratie postmoderne », dans Y. BOIVERT (dir.), *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps*, Montréal, Liber, 1998, p. 47-67.



- REED, A.Y., – A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions » dans A.H. BECKER – A.Y. REED (eds.), *The Way that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and The Early Middle Ages* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 1-33.
- REGEV, E., « Were the Early Christians Sectarians? », *Journal of Biblical Literature*, 130, 4 (2011), p. 771-793.
- REINHARTZ, A., « A Fork in the Road or a Multi-Lane Highway ? New Perspectives on the ‘ Parting of the Ways ’ Between Judaism and Christianity » dans I.H. HENDERSON – G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity. Presented to James H. Charlesworth on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday* (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 278-293.
- REISS, M., « The Melchizedek Traditions », *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 26, 2 (2012), p. 259-265.
- REMUS, H., « The End of “ Paganism ” ? », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 33, 2 (2004), p. 191-208.
- REUSS, Ed., « La conférence de Jérusalem (Première partie) », *Nouvelle Revue de Théologie*, 1 (janvier-juin), 1858, p. 324-348.
- RICŒUR, P., *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (Points. Essais, 429), Paris, Seuil, 2000, 695 p.
- RIES, J., « Synchrétisme (Essai d’approche méthodologique) » dans P. POUPARD (dir.), *Dictionnaire des religions*, 3<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 1950-1951.
- RIESMANN, D., « Quelques types de caractères de sociétés » dans D. RIESMANN, *La foule solitaire : anatomie de la société moderne*, avec la coll. de R. DENNEY – N. GLAZER, trad. de l’anglais par The lonely crowd, préf. d’E. MORIN, Paris, Arthaud, 1964, p. 23-50.
- RIVIÈRE, C., *Socio-anthropologie des religions* (Cursus. Sociologie), Paris, Armand Colin, c1997, 190 p.
- ROBINSON, J.A., *Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Litterature. Vol. 1. The Apology of Aristides. The Passion of S. Perpetua. The Lord’s Prayer in The Early Church. The Fragments of Heracleon. 1. The Apology of Aristides.* Second Edition, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1967, p. 171 p.
- ROCHAIS, G., « La recherche sur le Jésus de l’histoire : la “Troisième Quête” (1985-200) », *Bulletin de l’APHCQ*, 7, 1 (2000), p. 13-19.
- ROCHETTE, P., « Grecs, Romains et Barbares : à la recherche de l’identité ethnique et linguistique des Grecs et des Romains », *Revue belge de philologie et d’histoire*, 75, 1 (1997), p. 37-57.
- ROLLAND, P., « Discussions sur la chronologie paulinienne », *Nouvelle revue théologique*, 114, 6 (1992), p. 870-889.
- ROMAN, D., – Y. ROMAN, *Aux miroirs de la Ville. Images et discours identitaires romains (III<sup>e</sup> s. avant J.-C. – III<sup>e</sup> s. après J.-C.)* (Collection Latomus, 303), Bruxelles, Latomus, 2007, 442 p.
- ROMAN, D., – Y. ROMAN, *Rome, l’identité romaine et la culture hellénistique (218 – 31 av. J.-C.)* (Regards sur l’histoire. Histoire ancienne, 94), Paris, Sedes, c1994, 347 p.
- RÖMER, T., « Origines des messianismes juifs et chrétiens », dans J.-C. ATTIAS – P. GISEL – L. KAENNEL (éd.), *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Religions en perspective, 10), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 13-29.

- ROUSSELLE, A., – J.-M. CARRIE, *L'empire romain en mutation : des Sévères à Constantin (192 – 337)*, (Points. Histoire, H221, Série. Nouvelle histoire de l'Antiquité, 10), Paris, Seuil, c1999, 839 p.
- ROWLANDS, J.M., « Centre and Periphery : a Review of the Concept » dans J.M. ROWLAND – M.T. LARSEN – K. KRISTIANSEN (éd.), *Centre and Periphery in the Ancient World* (New directions in archaeology), Cambridge – New York, Cambridge University Press, 1987, p. 1-11.
- RUANO-BORBALAN, J.-C., « Histoire et sociologie. Les démêlés d'un vieux couple » dans J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *L'histoire aujourd'hui : nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 1999, p. 441-446.
- RUANO-BORBALAN, J.-C., « Introduction générale. La construction de l'identité » dans C. HALPERN et J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2004, p. 1-10.

## S

- SACHOT, M., « Comment le christianisme est-il devenu religio ? », *Revue des sciences religieuses*, 59 (1985), p. 95-118.
- SACHOT, M., « *Religio/superstitio*. Historique d'une subversion et d'un retournement », *Revue d'histoire des religions*, 208, 4 (1991), p. 355-394.
- SACHOT, M., *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*. Paris, Odile Jacob, 1998, 251 p.
- SAÏD, E.W., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, préf. de T. TODOROV, trad. de l'anglais par C. MALAMOUD, Paris, Seuil, 1980, 392 p.
- SAÏD, S. (éd.), *Ἑλληνισμός. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg (26-27 octobre 1989)* (Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 11), Leiden – New York, E.J. Brill, 1991, 402 p.
- SALDARINI, A.J., « Boundaries and Polemics in The Gospel of Matthew », *Biblical Interpretation*, 3, 3 (1995), p. 239-265.
- SALDARINI, A.J., « Reading Matthew Without Anti-Semitism » dans D.E. AUNE, *The Gospel of Matthew in Current Study. Studies in Memory of William G. Thompson, S.J.*, Grand Rapids – W.B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2001, p. 166-184.
- SANDERS, E.P., – A.I. BAUMGARTEN – A. MENDELSON – B.F. MEYER (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, London – Philadelphie, Fortress Press, 3 vol., 1980-1982.
- SARTRE, M., *Le Haut-Empire romain. Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 av. J.-C. – 235 apr. J.-C.)* (Points. Histoire, H220, Série Nouvelle histoire de l'Antiquité, 9), Paris, Seuil, 1997, 504 p.
- SATLOW, M.L., « Defining Judaism: Accounting for "Religions" in the Study of Religion », *Journal of the American Academy of Religion*, 74, 4 (December, 2006), p. 837-860.
- SAULNIER, C., – C. PERROT, *Histoire d'Israël. Tome III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. – 135 a. D.)* (École biblique et archéologique française), Paris, Cerf, 1985, 567 p.
- SAVELLE, C.H., « Reexamination of The Prohibitions in Acts 15 », *Bibliotheca Sacra*, 161 (October-December, 2004), p. 449-468.
- SCHÄFER, P., *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (Patrimoines. Judaïsme), trad. de l'allemand par P. SCHULTE, Paris, Cerf, 1989, 280 p.



- SCHEID, J., *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome* (Les Livres du Nouveau Monde), Paris, Seuil, 2013, 218 p.
- SCHEID, J., *Religion et piété à Rome* (Sciences des religions), 2<sup>e</sup> éd., Paris, Albin Michel, 2001, 189 p.
- SCHLOSSER, J., *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 21), Paris, Cerf, 2011, 332 p.
- SCHLOSSER, J., « La méthodologie de John P. Meier dans sa quête du Jésus historique », *Recherches de Science Religieuse*, 96, 2 (avril-juin, 2008), p. 201-218.
- SCHLOSSER, J., « À la recherche du Jésus historique : un innovateur ou un rénovateur ? » dans M.-F. BASLEZ (dir.), *Les premiers temps de l'Église : de saint Paul à saint Augustin*, Paris, Gallimard – Le Monde de la Bible, 2004, p. 125-134.
- SCHLOSSER, J., « La Première Épître de Pierre » dans D. MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 419-430.
- SCHLOSSER, J., « Le débat de Käsemann et de Bultmann à propos du Jésus de l'histoire » dans P. GIBERT et C. THEOBALD (éd.), *Le cas Jésus Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation*, Paris, Bayard, 2002, p. 75-103 (= *Recherches de Science Religieuse*, 87, 3 (juillet-septembre, 1999), p. 373-395.
- SCHMIDT, F., « L'espace sacrificiel dans le judaïsme du Second Temple » dans S. GEORGOUDI – R.K. PIETTRE – F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 177-196.
- SCHMIDT, F., « L'espace sacrificiel dans le judaïsme du Second Temple » dans S. GEORGOUDI – R.K. PIETTRE – F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 177-196.
- SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Tome I, trad. de l'allemand par T.A. BURKILL, revue et éditée par G. VERMES et F. MILLAR, Edinburgh, T.&T. Clark, 1973, xvi-614 p.
- SCHWARTZ, S., « How Many Judaism's Were There. A Critique of Neusner and Smith on Definition and Mason and Boyarin on Categorization », *Journal of Ancient Judaism*, 2, 2, (2001), p. 208-238.
- SCIOLLA, L., « Identité » dans M. BORLANDI et al. (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 335-338.
- SEGAL, A., *Rebecca's Children : Judaism and Christianity in The Roman World*, Cambridge, Harvard University Press, 1986, 207 p.
- SIEGERT, F., « Le judaïsme au premier siècle et ses ruptures intérieures » dans D. MARGUERAT (éd.), *Le déchirement : Juifs et chrétiens au premier siècle* (Monde de la Bible, 32), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 25-65.
- SESBOÛÉ, B., « Ministère et sacerdoce » dans J. DELORME (ÉD.), *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974, p. 474-483.
- SHANKS, H., *Partings: How Judaism & Christianity Became Two*, Biblical Archeology Society, Washington, 2013, 416 p.
- SHERWIN-WHITE, A.N., *The letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1985 (c1966), v-808 p.
- SIMARD, J.-J., « La révolution pluraliste : une mutation du rapport de l'homme au monde ? », *Société*, 2 (hiver, 1998), p. 7-42.
- SIMON-LEDOUX, E., « Ethnie » dans M. LAKEHAL (dir.), *Dictionnaire de culture générale*, Paris, Vuibert, 2003, p. 172-173.

- SIMON, M., – A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique : d'Antiochus Épiphane à Constantin* (Nouvelle Clio. L'Histoire et ses problèmes, 10), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 360 p.
- SIMON, M., « De l'observance rituelle à l'ascèse : recherches sur le Décret apostolique », *Revue de l'histoire des religions*, 193, 1 (1978), p. 27-104.
- SIMON, M., « Le christianisme : naissance d'une catégorie historique » dans M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 312-335.
- SIMON, M., *Les premiers chrétiens* (Que sais-je ?, 551), 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1967, 125 p.
- SIMON, M., *Les sectes juives au temps de Jésus* (Mythes et religions, 40), 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 138.
- SIMON, M., *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 166), 2<sup>e</sup> édition, Paris, E. De Boccard, 1964, 518 p.
- SKINNER, J.E., *The Invention of Greek Ethnography. From Homer to Herodotus* (Greek Overseas), Oxford, Oxford University Press, 2012, 343 p.
- SMITH, A.D., *The ethnic revival* (Themes in the social sciences), Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 240 p.
- SMITH, J.Z., « Religion, Religions, Religious », dans M.C. TAYLOR (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 269-284.
- SOULETIE, J.-L., « "Vérité et méthodes". La question christologique du Jésus historique après J. P. Meier », *Recherche de Sciences Religieuses*, 97, 3 (juillet-septembre, 2009), p. 375-396.
- SPENCE, S., *The Parting of the Ways: The Roman Church as a Case Study*, Leuven / Dudley, Peeters, 2004, 404 p.
- SPICQ, C., *Les Épîtres de Saint Pierre* (Sources bibliques), Paris, Librairie Lecoffre – J. Gabalda & Cie, 1966, 269 p.
- ST. JOHN THACKERAY, H., *Flavius Josèphe. L'homme et l'historien* (Josèphe et son temps, 3), adapté de l'anglais par É. NODET avec un appendice sur la version slavone de la *Guerre*, préf. de J. TAYLOR, Paris, Cerf, 2000, vii-250 p.
- STAROBINSKI-SAFRAN, E., « Les motifs des préceptes dans la philosophie et la mystique juives » dans E. STAROBINSKI-SAFRAN, *Le buisson et la voix : exégèse et pensées juives* (Présences du judaïsme », 2 « Pensée et philosophie), Paris, A. Michel, 1987, p. 163-186.
- STAROBINSKI-SAFRAN, E., *Le buisson et la voix : exégèse et pensées juives* (Présences du judaïsme », 2 « Pensée et philosophie), Paris, A. Michel, 1987, 251 p.
- STEMBERGER, G., « Pharisien, sadducéens, esséniens » dans J.-M. MAYER et al. (dir.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome 14. *Anamnèsis (origine-perspectives – index)*, F. LAPLANCHE (resp.), Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 423-444.
- STOEKL BEN EZRA, D., « Old Caves and Young Caves a Statistical Reevaluation of a Qumran Consensus », 2007, p. 313-333.
- STROUMSA, G.G., « On the Roots of Christian Intolerance » dans F. PRESCENDI et Y. VOLOKHINE *Le laboratoire de l'historien des religions: mélanges offerts à Philippe Borgeaud* (Religions en perspective, 24), Genève, Labor et fides, 2011, p. 193-210.

SUNDBERG, A., « “The Old Testament of the Early Church” Revisited » dans T.J. SIENKEWICZ – J.E. BETTS (eds.), *Festschrift in Honor of Charles Speel*, Monmouth, Monmouth College, 1996 [en ligne], [http://department.monm.edu/classics/speel\\_festschrift/sundbergjr.htm](http://department.monm.edu/classics/speel_festschrift/sundbergjr.htm), page consultée le 2 février 2014.

SZALUTA, J., *La psychohistoire* (Que sais-je ?, 2325), Paris, Presses Universitaires de France, 1987, 127 p.

## T

TALBERT, C.H., « Conversion in the *Acts of Apostles* : Ancient Auditor’s Perceptions » dans R.P. THOMPSON – E. PHILLIPS (eds.), *Literary Studies in Luke-Actes. Essays in Honor of Joseph B. Tyson*, Macon, Ga., Mercer University Press, 1998, p. 141-153.

TAP, P., « Identité. 2. Psychologie » dans G. ANNOSCIA (dir.), *Encyclopaedia Universalis*. Tome 11, Nouvelle éd., Paris, Encyclopaedia Universalis, 2002, p. 790-791.

TARRECH, A.P., « Le milieu de la Première Épître de Pierre », *Revista Catalana de Teologia*, 5 (1980), p. 95-129.

TASSIN, C., « Jean-Baptiste et les baptistes » dans *Aux origines du christianisme* (Folio. Histoire, 98), textes présentés par P. GEOLTRAIN, Paris, Gallimard – Le Monde de la Bible, 2000, p. 177-182.

TAYLOR, C., « La politique de la reconnaissance » dans C. TAYLOR, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, trad. de l’anglais par D.-A. CANAL, Paris, Aubier, 1994, p. 41-84.

TAYLOR, J., « Why Were The Disciples First Called “Christians” At Antioch ? (*Acts* 11, 26) », *Revue Biblique*, 101, 1 (1994), p. 75-94.

TAYLOR, J., *Les Actes des deux apôtres*. Tome IV. *Commentaire historique* (Act. 1,1-8,40) (Études bibliques. Nouvelle série, 41), Paris, Gabalda, 2000, 245 p.

THEISSEN, G. (dir.), *Histoire sociale du christianisme primitif : Jésus, Paul, Jean* (Monde de la Bible, 33), trad. par I. JAILLET – A.-L. FINK, préf. de D. MARGUERAT, Genève, Labor et Fides, 1996, 234 p.

TISSOT, Y., « Les prescriptions des presbytres (Actes, XV, 41, D) », *Revue Biblique*, 77, LXXVII (1970), p. 321-346.

TODOROV, T., « Le croisement des cultures », *Communications*, 43 (1986), p. 5-24.

TOMSON, P.J., « The Names Israel and Jews in Ancient Judaism and in the New Testament », *Bijdragen Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, 47 (1986), p. 120-140.

TOMSON, P.J., *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme* (Initiation Biblique), trad. du néerlandais par J. DUPONCHEELE, Paris, Cerfs, 2003, 486 p.

TRIGANO, S., « La doctrine des lois de Noé face à l’identité chrétienne », *Pardès*, 53, 2 (2003), p. 151-158.

TRIMAILLE, M., « La Première Épître de Pierre » dans M. CARREZ et al., *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude* (Petite bibliothèque des sciences bibliques. Nouveau Testament, 3), Paris, Desclée, 1983, p. 249-260.

TROCMÉ, É., « Les premières communautés : de Jérusalem à Antioche » dans J.-M. MAYER et al. (éd.), *Histoire du christianisme (des origines à nos jours)*. Tome I. L. PIETRI (resp.), *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris, Desclée – Fayard, 2000, p. 61-95.

- TROCMÉ, É., « Paul, fondateur du christianisme? » dans *Aux origines du christianisme* (Folio. Histoire, 98), textes présentés par P. GEOLTRAIN, Paris, Gallimard – Le Monde de la Bible, 2000, p. 390-399.
- TROCMÉ, É., *Le livre des Actes et l'histoire* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 45) Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 238 p.
- TROCMÉ, É., *Saint Paul* (Que sais-je ?, 3662), Paris, Presses Universitaires de France, 2003, 127 p.
- TURGEON, L., *Patrimoines métissés : contextes coloniaux et postcoloniaux*. Paris – Sainte-Foy, Éditions de la Maison des sciences de l'homme – Presses de l'Université Laval, 2003, 234 p.

## V

- VAN LIEFFERINGE, C., « “Ethniques” et “Hellènes”. Quelques réflexions sur la portée nationale du paganisme », *Kernos*, Supplément 11 (2001), p. 247-255.
- VANA, L., « Les lois noahides. Une mini-Torah pré-sinaïtique pour l'humanité et pour Israël », *Pardès*, 52, 2 (2012), p. 211-236.
- VANHOYE, A., « Les Juifs selon les *Actes des apôtres* et les *Épîtres du Nouveau Testament* », *Biblica*, 72, 1 (1991), p. 70-89.
- VERMES, G., *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, avec la coll. de P. VERMES, London, Collins, 1977, 238 p.
- VERNANT, J.-P., *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'Autre en Grèce ancienne* (Bibliothèque des histoires), Paris, Gallimard, 1989, 232 p.
- VEYNE, P., « *Humanitas* : les Romains et les Autres » dans A. GIARDINA (dir.), *L'homme romain* (Univers historique), Paris, Seuil, 1992, p. 421-453
- VEYNE, P., *Comment on écrit l'histoire : suivi de Foucault révolutionne l'histoire* (Points – Histoire, 40), Paris, Seuil, 1979, 242 p.
- VEYNE, P., *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique* (Univers historique), Paris, Seuil, 1976, 799 p.
- VEYNE, P., *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, F. Maspero, 1971, 2 vol.
- VIDAL-NAQUET, P., « Les Juifs entre l'État et l'Apocalypse » dans C. NICOLET (dir.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen*. Tome II. *Genèse d'un empire* (Nouvelle Clío. L'histoire et ses problèmes), 5<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 846-882.
- VIDMAN, L., *Étude sur la correspondance de Pline le Jeune avec Trajan* (Studia historica, 109) Roma, L'Erma di Bretschneider, 1972, 116 p.
- VIGNAUX, G., – K. FALL – L. TURGEON, « Les recherches interculturelles : héritages conceptuels et nouveaux enjeux » dans K. FALL – L. TURGEON (dir.), *Champ multiculturel, transactions interculturelles, des théories, des pratiques, des analyses*, Paris – Montréal, L'Harmattan, c1998, p. 62-97.
- VOUGA, F., « L'attrait du christianisme primitif dans le monde antique », *Revue de théologie et de philosophie*, 130 (1998), p. 257-268.
- VOUGA, F., *Les premiers pas du christianisme : les écrits, les acteurs, les débats* (Monde de la Bible, 35), Genève, Labor et Fides, 1997, 263 p.
- VOUGA, F., *Une théologie du Nouveau Testament* (Monde de la Bible, 43), Genève, Labor et Fides, 2001, 474 p.
- VOVELLE, M., « Histoire et représentations » dans J.-C. RUANO-BORBALAN (coord.), *L'histoire aujourd'hui : nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 1999, p. 45-49.

## W

- WATERS, K.H., « The Reign of Trajan, and its Place in Contemporary Scholarship (1960-72) », *ANRW*, II (1975), p. 381-431.
- WATTEL-DE CROZAN, O., *Petit atlas historique de l'Antiquité romaine* (U-Histoire), Paris, Armand Colin, 1998, 175 p.
- WEDDERBURN, A.J.M., « The 'Apostolic Decree': Tradition and Redaction », *Novum Testamentum*, 35, 4 (October, 1993), p. 362-389.
- WEITZMAN, S., « Mediterranean Exchanges: A Response to Seth Schwartz's Were the Jews a Mediterranean Society? », *Jewish Quarterly Review*, 102, 4, (Fall, 2012), p. 491-512.
- WILKEN, R.L., *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven, Yale University Press, 1984, 214 p.
- WILKEN, R.L., « The Christians as the Romans (and Greeks) Saw Them » dans E.P. SANDER – B.F. MEYER (eds). *Jewish and Christian Self-definition*, vol. I, *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Londre, SCM Press, 1980, p. 100-125.
- WILL, E., – C. ORRIEUX, *Ioudaïsmos–Hellénismos : essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1986, 228 p.
- WILL, E., *Histoire politique du monde hellénistique 323-30 av. J.-C.* Tome II. *Des avènements d'Antiochos III et de Philippe V à la fin des Lagides* (Points Histoire, H327), préf. de P. CABANES, Paris, Seuil, 2003, 401-650 p.
- WILLAIME, J.-P., « Religion et sécularisation. L'évolution de la place du religieux dans la société », *Les religions dans la société. Cahiers français*, 340, p. 3-7.
- WILLAIME, J.-P., *Sociologie des religions* (Que sais-je ?, 2961), 3<sup>e</sup> éd. mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, 127 p.
- WILLIAM, M.H., « No More Clever Titles : Observations on Some Recent Studies of Jewish-Christian Relations in the Roman World », *Jewish Quarterly Review*, 99, 1 (Winter, 2009), p. 37-55.
- WILLIAMS, M.H., « The Meaning and Function of Ioudaios in Graeco-Roman Inscriptions », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 116 (1997), p. 249-262.
- WILSON, S.G., « "Jew" and Related Terms in Ancient World », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 33, 2 (2004), p. 157-171.
- WORCHEL, S., « Les cycles des groupes et l'évolution de l'identité » dans J.-C. Deschamps *et al.* (dir.), *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes* (Vie sociale), Saint-Martin-d'Hères, Presses Universitaires de Grenoble, 1999, p. 69-83.

## Z

- ZEILLER, J., *Paganus. Étude de terminologie historique* (Friburgensia. Nouvelle série, 26), Paris, E. De Boccard, 1917, 112 p.

# INDEX

## A. Index des citations

### Ancien Testament

#### *Genèse*

9,1-17	274
9,9	202
14,18.19.20.22	219-220
18,12	387

#### *Exode*

19,4-6	202
19,6	372
20,1-17	274, 294
20,2-17	203
20,22-23,19	203
20,24	206
23,14-17	207
29,1	207
29,42	206

#### *Lévitique*

17-18	274, 294-295
-------	--------------

#### *Nombres*

1,1-47	194
24,16	219-220

#### *Deutéronome*

5,3	202
5,5-21	203
6,4	200
6,15	200
16,16	207
32,8	219-220

#### *Deuxième Livre de Samuel*

24,1-1	194
--------	-----

#### *Premier Livre des Chroniques*

21,1-8	194
--------	-----

#### *Esdras*

51,2	387
------	-----

#### *Psaumes*

78,35	219
95,5	23

#### *Proverbes*

1,7	201
-----	-----

#### *Livre de Jérémie*

50-52	376
-------	-----

#### *Livre d'Ezéchiel*

18,31	259
24	376
40,46	210

#### *Livre d'Ésaïe*

13-14	376
19,24	313
43,14-21	376

#### *Amos*

9,11-12	285
---------	-----

#### *Aggagé*

1,1	207
-----	-----

#### *Deuxième Livres des Macchabées*

2,21	107
8,1	107
14,38	107

#### *Tobie*

14,6	259
------	-----

### Nouveau Testament

#### *Évangile selon Marc*

6,21-28	197
12,18-27	213
12,28-29	200

#### *Évangile selon Matthieu*

2,16	190, 192
2,23	349
22,23	349
14,6-11	197

#### *Évangile selon Luc*

2,1-2	194
3,8	259
9,9	197
21,12-18	256
23,4.13-16.22	354
24,47	353
24,47-49	261

#### *Évangiles selon Jean*

4,21-24	402
9,12	156
12,24	156
16,2	156
21,16-17	374

#### *Actes des apôtres*

1,8	235, 256
1,13	285
1,15-26	234
2,14-39	260
2,38	260
2,44	247
3,26	263
4,1-4	257
4,3	237
4,4	264

*Actes des apôtres (suite)*

4,5	281	15,9	300
4,13	366	15,11	297
4,31	281	15,12	283
4,34-37	247	15,13	285
5,1-2	247	15,13-19	283
5,13	234	15,13-21	298
5,16	300	15,14	201
5,17	237, 350	15,16-18	285
5,37	194	15,19	285, 290
6,14	349	15,19-21	285, 353
6,8-7,60	236-237	15,20	285, 293
8,7	300	15,20.29	271
8,12	264	15,21	285
8,22	262	15,22-23	367
8,26-39	257	15,22	286
9,1-2	287	15,22.27.32-34.40	367
9,1-30	257, 264, 353	15,22-29	280
9,2	262	15,22-35	368
9,32-34	257	15,23	288
9,32-35	264	15,24	279
9,36-40	264	15,24-27	289
10	257, 266	15,28-29	282, 289, 353
10,14.15	300	15,29	290, 292-293
10,1-48	284, 297	15,30	281
10, 28	300, 353	15,30-35	279
11,1-18	283	15,39	368
11,2	284	15,41	289
11,3	279	16,1-3	291
11,5-17	284	16,4	282, 290-291
11,8,9	300	16,7	248
11,17	282	16,13-15	257, 264, 266
11,18	261	16,19.25-31	367
11,19	237	16,20-21	346
11,20	113	16,25-34	257, 264, 266
11,26	110, 281	17,1.4-5.10-15	367
12,1-18	237	18,2	238, 248, 329
12,2	197	18,5	367
12,12-25	368	18,5-8	257
12,17	285-286	18,6	300
13,6-12	257, 264	18,8	264
13,13	368	18,12-13	291
13,44	281	18,12-17	346
13,46	265	18,14-16	298
13,48	264	18,25-26	262
14,1	257, 264	19,9.23	262
14,15	263	20,7	281
14,23	388	20,17	388
14,27	281, 284, 291	20,26	300
15	153	20,28	374
15,1	283	21,17	281
15,1-2	279	21,17-25	282
15,1-35	277-278	21,17-26	286
15,2.6.22.23	282	21,17-26,30	282
15,3	279	21,18	285
15,4	281, 284, 291	21,24.26	300
15,4-5	280-281	21,25	271, 290, 292-293, 353
15,4-21	270	21,27-30	291
15,4.22	287	21,39	238
15,4-29	279	22,1-22	257, 353
15,5	283, 350	22,3	238
15,6	281, 283	22,5	287
15,6-10	284	23,8	211, 213
15,6-21	280	23,25-35	287
15,7	266	23,29	354
15,7-11	283, 297	24,4.14	350
15, 8-9	353	24,5	337, 349

**Actes des apôtres (suite)**

24,14	112, 317, 351
24,14.22	262
24,17	207
24,18	300
25,25	354
25,26	287
26,2-23	257, 353
26,5	350
26,18	263
26,20	258, 262
26,24	336
26,28	112, 345
26,31	354
28,22	329, 350
28,23	256
28,27-28	265

**Épîtres aux Romains**

3,21-24	239
9,25-11	373
13,1-2	354
13,1-5	385
15,10	373
16,22	367

**Première Épître aux Corinthiens**

1,23	336
1,24-27	363
5	302
7,20	389
8	302
10,7	373
10,32	363
11,19	350
12,13	362
14,21	373

**Deuxième Épître aux Corinthiens**

1,19	367
16,6	373

**Épîtres aux Galates**

2,1-10	270
2,14	23
2,7	241
2,11-21	273
2,6-10	272
3,28	354, 362
4,8-9	263
5,20	350

**Épître aux Éphésiens**

1,14	374
------	-----

**Épître aux Colossiens**

3,11	239
4,10	368

**Première Épître aux Thessaloniens**

1,1	367
1,9	260

**Deuxième Épître aux Thessaloniens**

1,1	367
-----	-----

**Première Épître à Timothée**

6,1-2	386
-------	-----

**Deuxième Épître à Timothée**

4,11	368
------	-----

**Épître à Tite**

2,14	374
------	-----

**Épître à Philémon**

24,2	368
------	-----

**Première Épître de Pierre**

1,1	248, 366, 379
1,1.2	370
1,2.11.19	382
1,3-5	369
1,4	373
1,6	369, 382
1,8	373
1,14	379
1,18	251, 377
2,1	382
2,5	370
2,9	370
2,9-10	370, 402
2,10	249
2,11	365, 379
2,12	382-383
2,13-17	355, 384
2,16	386
2,18	249, 379, 382
2,18-25	379
2,18-3,7	381
2,20	383
2,20-21	386
2,21	382
2,25	379
3,1	379
3,1-6	387
3,13	382
3,18	382
3,6	382
3,7	387
3,9	382
3,16	382
4,1	382
4,1.13	382
4,14	382
4,16	110, 345, 374
4,2	379
4,3	249, 379, 383
4,7	369
5,1	378, 382
5,2-3	374
5,5	388
5,8	377
5,12	367
5,13	368, 370
6,10	369

**Deuxième Épître de Pierre**

2,1	350
-----	-----

**Apocalypse**

1,9	331
-----	-----



**Sources judéennes****Flavius Josèphe****Antiquités judéennes**

12,138-144	287
12,145	206
13	121
13,171	209, 350
13,288	209, 350
13,293	209, 350
15	121
15,6.20.199	209
15,115	217
17,2.42	212
17,11	193
17,12	193
18,1-2	196
18,1-3,26	194
18,4	196
18,4-10	194
18,6	197
18,7	197
18,9	197
18,10-19,2	197
18,15	212
19,2-4	197
19,7	198
20,200	347
37,11	192
37,12	193

**Guerres judéennes**

1,6,152-153	187
1,7,155	187
1,193-201	188
2	121
2,3-5	193
2,4,8	193
2,6	193
2,14	196
2,16	197
2,17-18	197
2,18	197
2, 117	196
5,194	206
12,122.137.142.162.164	209

**Lettre d'Aristée à Philocrate**

9,139-142	315
-----------	-----

**Philon d'Alexandrie****Legatio ad Caium**

156-157	207
157	206
281-282	218

**In Flacc.**

6	218
---	-----

**Sources chrétiennes****Épître À Diognète**

I,1	404
V,1-5	356

**Aristide (Apologie)**

2,2	359, 401, 407
2,4 (syr.)	408
14,1	408
14,2	407
15,1	408
15,6	398

**Augustin (Sermon)**

<b>Dolbeau 26 (M62)</b>	166, 424
-------------------------	----------

**Eusèbe de Césarée (Histoire Ecclésiastique)**

3,20,1-6	331
3,39,15	368
4,3,3	398
4,11,9	248
4,11,12	248
4,15,2	248
4,23,6	248
4, 26	392
7,13,4	244

**Irénée de Lyon (Adversus haereses)**

3,12,14	301
---------	-----

**Jérôme****De Viris Ill.**

1	379
1,20	398

**Justin de Néapolis****Dialogue avec Tryphon**

11,5	305
16	244
17	244
47	244
82	244
93	244
123,5	306, 312
133	244
135,3	305
<b>Apologie</b>	
68	392

**Origène (In Rom.)**

III,10,8	313
----------	-----

**Orose (Histoire contre les païens)**

7,6,15-16	329
-----------	-----

**Tertullien****Apologétique**

3,4	379
4,4	224
18	120
35,8	382

**Ad Nationes**

1,4	379
1,8,11	405

**Scorpiace**

10, 10.	405
---------	-----

### Sources grecques et romaines

#### **Appien (*Histoire romaine. Mithridate*)**

106,114 187

#### **Cicéron**

*Har.*, 9,9 410

*Div.*, 1,7 339

*Nat.*, 2,3,8 410

*Pro Flacco*, 28,68 409

#### **Démonstène (*Aristog.*)**

I,80 337

#### **Dion Cassius (*Histoire romaine*)**

37,15-17 187-188

40,6,6-7 329

#### **Florus (*Œuvres*)**

I,40,30 187

#### **Lucien de Samosate**

*Alex.*, 25 248

*Per.*,13 336

#### **Minucius Félix (*Octavius*)**

9,2-7 336

#### **Platon (*Le Sophiste*)**

11, 228a-b 338

#### **Pline le Jeune (*Lettres X*)**

33-34 120, 334

92-93 334

96-97 392

96 335

96,1 333, 344

96,3 336

96,4 250, 334

96,6 331, 376

96,7 249, 353, 355, 393

96,8 355, 380

96,9 249, 334, 337, 339, 380

96,10 337

97,1 334

#### **Plutarques (*Vies*)**

*M.*, 2,14,14 338

*Pomp.*, 39 187

#### **Sénèque (*Lettres*)**

123,15 338

#### **Suétone (*Vie des Douze Césars*)**

*César*, 42 335

*Auguste*, 32 335

*Claude*, 25 238, 328-329

*Néron*, 16 330, 342, 339, 406

#### **Tacite**

##### ***Annales***

15,44 110, 330, 339, 344, 352

##### ***Histoire***

5,5 342

5,8,1 193

5,9,2 193, 197

5,9,3 198

#### **Tite-Live**

##### ***Histoire***

39,13 412

## B. Index des auteurs modernes

### A

AKOUN, A.	57-58
ALBERIGO, G.	37, 115, 151, 172
ALETTI, J.-N.	230, 266, 282, 288
ALEXANDER, P.S.	141, 147
ALLARD, P.	35
AMIR, Y.	116
AMPHOUX, C.-B.	275, 285, 301
ANDRIST, P.	45, 397
ANTOON SCHOORS, J.-S.	185
ARAZY, A.	103, 305
ARBRIC, J.-C.	61, 327
ARIÈS, P.	62
ARNOULD-BÉHAR, C.	191, 213
ATHANASSIADI, P.	46
AUBRION, E.	333
AUGÉ, M.	34

### B

BADEL, C.	196
BALWIN, J.M.	58
BARDET, S.	347-348
BAR-TAL, D.	179, 231, 357, 409
BASLEZ, M.-F.	36, 40, 42, 46-47, 49, 95, 113, 184, 186-187, 194, 198-199, 217-218, 220- 222, 224, 245-246, 419
BAUCKHAM, R.	152, 168
BAUDRY, G.-H.	262
BAUDUIN, P.	79, 90-92, 95-96, 396
BAUGNET, L.	4, 57-61, 66, 76-77, 118, 311, 328
BAUR, F.C.	144
BAYART, J.-F.	65, 177
BAYET, J.	63
BEAUJEU, J.	333, 340
BECKER, A.	89-92
BECKER, A.H.	116, 124, 130, 132-133, 138-139, 145-146, 155, 157-158, 160-161, 163- 167, 173, 306, 308
BEDOS-REZAK, B.M.	94
BEECK, F.J.V.	335
BÉJIN, A.	84-85
BÉLANGER, S.	6, 108, 127, 157, 161, 257, 284, 328, 332, 334, 355, 424
BELAYCHE, N.	6, 22, 37, 101, 119, 426
BENAMOUZIG, D.	57-58, 60, 72
BENOIT, A.	19, 135, 211, 213, 215, 217, 220, 221, 237-238, 273
BENOIST, J.	72
BENVENISTE, É.	339
BÉRENGER-BADEL, A.	196
BERGER, P.	4
BERGSMAN, J.S.	103, 319-321
BERNHEIM, P.-A.	284-285
BERTRAND, J.-M.	186
BESNIER, R.	195

BHABHA, H.K.	73
BICKERMAN, E.	186
BICKERMAN, E.J.	112
BLANCHETIERE, F.	8, 37, 95, 113-114, 135, 156, 157, 172, 208, 242- 243, 349
BLOCH, M.	3, 62
BLOUIN, K.	196, 218, 223
BLUMER, H.	75
BOBICHON, P.	306, 311-312, 314, 323- 325
BODINGER, M.	219-220
BOISMARD, M.-É.	112, 141, 152, 278
BONNY, Y.	1
BORELLO, C.	5, 63
BORGEAT, L.	1
BOUFFARTIGUE, J.	85, 258-259, 261, 263- 264, 267-268
BOULLE, P.H.	79-81
BOURDIEU, P.	62
BOURRIOT, F.	50
BOUSSET, W.	128, 130
BOVON, F.	261
BOYARIN, D.	37, 74, 106-108, 116, 119, 137-139, 142, 144, 148, 156, 168, 205, 241, 243, 312, 315
BOYS, M.C.	143
BRIEND, J.	185
BROWN, P.	31-33, 46
BROWN, R.E.	203, 213, 218, 244
BUDÉ, G.	34
BUIS, P.	206
BULTMANN, R.	128, 200, 202
BURNET, R.	69, 116-117, 287
BUTTICAZ, S.D.	272, 291, 298-299, 362- 364

### C

CABANES, P.	186
CALLAN, T.	296
CAMBE, M.	401-405, 408
CAMERON, A.	28
CAMILLERI, C.	71-72, 91, 121, 178
CAQUOT, A.	204, 206, 219-220
CARIE-JABINET, M.-P.	29-30
CARMIGNAC, J.	214
CARREZ, M.	233, 247, 386
CARRIÉ, J.-M.	33, 46
CASEAU, B.	40-41, 47, 49
CASEVITZ, M.	97
CERFAUX, L.	270, 297, 299-301
CHAMBERLAND, L.	30
CHANTAL, M.	78, 105, 108
CHAUVIN, P.	34-35
CHEVALIER, M.-A.	306-307, 369-370, 373, 385
CIZEK, E.	63, 95
CLAVET-LÉVÊQUE, M.	33, 246, 257, 264

CLERMONT-GANNEAU, C.	206
CLIVAZ, C.	18
COHEN, S.J.D.	78, 100, 105, 107-108, 157, 426
COLLIGNON, B.	73
COLLINS, J.J.	8
COLLU, R.	176
COLTELLONI-TRANNOY, M.	191
COMTE, A.	29
COMTE, F.	19
CONZELMANN, H.	234, 237, 377
COOLEY, C.H.	58
COSTA, J.	123, 144, 164, 219
COTHENET, É.	249, 306, 366, 368-369, 376-378, 380, 382-383, 388
COUTURE, A.	70
CUCHE, C.	70

## D

DANIÉLOU, J.	19, 217, 234, 330-331, 351
DAUVILLIER, J.	332-333
DE BRUN, T.S.	418
DE CERTEAU, M.	65
DE LABRIOLE, P.	36, 330, 343
DE MIROSCHEDJI, P.	185
DE VISSHER, F.	196
DELACROIX, C.	63, 65
DELCOR, M.	186
DELEBECQUE, É.	112, 278, 280-281, 286- 288
DELRIEU, A.-M.	85
DEMOUGEOT, É.	23
DEPELTAU, F.	21
DESROCHE, H.	28
DESTRO, A.	163
DIMANT, D.	321
DOISE, W.	254
DORESSE, J.	202
DUBUISSON, M.	95-98
DUBY, G.	62
DUMÉZIL, G.	29-30
DUNN, J.D.G.	107, 136, 147-148, 152, 179, 200, 257, 262
DUPIN, É.	6
DUPONT, J.	257, 259-263
DUPONT, L.	1
DURKHEIM, É.	29, 60, 62

## E

EDMOND, M.	4, 76
EDREI, A.	226-227
ÉLIADE, M.	28-31
ELLIOTT, J.H.	103, 229
ERICKSON, É.	59
ESLER, P.F.	103

## F

FAIVRE, A.	111, 113, 240, 271, 374- 375
FALL, K.	68-69, 72, 396

FEBVRE, L.	62
FÉRET, H.-M.	280
FERNOUX, H.-L.	248, 250, 335
FERRAY, J.-L.	186
FILORAMO, G.	6, 65
FITZMYER, J.A.	219-220
FLETCHER-LOUIS, C.H.T.	215
FLICHY, O.	265
FLUSSER, D.	314
FOAKES JACKSON, F.L.	134, 145
FOOT, N.N.	75
FORMOSO, B.	85-86, 90
FOUCAULT, M.	62
FOX, R.L.	31, 34, 46, 249-250, 343, 380
FRANKFURTER, D.	326
FREDOUILLE, J.-C.	393-394
FREDRIKSEN, P.	157, 160, 166-167, 174
FREUD, S.	59
FREUND, J.	311
FUSCO, V.	128-129, 297, 299-300

## G

GABRIEL SANCHEZ, S.J.	46
GADDIS, M.	40-42, 48
GARNSEY, P.	196
GEOLTRAIN, P.	347
GERA, D.	186
GIDDENS, A.	1
GIL, F.	57
GIRI, J.	125
GISEL, P.	230
GLENNY, W.E.	285
GODELBERT, R.	153-154, 318
GOETSCHER, R.	206
GOLDHILL, S.	45, 47, 132
GOODBLATT, D.	103
GOODMAN, M.	157
GOSSE, B.	219-220
GOURGUE, M.	270, 279, 297-298
GRABBE, L.L.	186
GRAETZ, H.	168
GRAF, F.	70
GRANT, R.M.	390, 398, 403
GREEN, M.	256
GRÉGOIRE, H.	35
GRIMAL, P.	191
GRODZYNSKI, D.	337-340
GROSSER, A.	6
GROSSMAN, M.L.	420
GRUEN, E.S.	88-89, 97, 99-100, 405, 407
GUICHARD, L.	42, 48, 422
GUTTMAN, D.	64

## H

HADOT, P.	254, 258-259
HALL, J.M.	79, 85-91, 97, 100, 408, 412
HALPERN, C.	64
HALPHERN-GUEDJ, B.	207
HALTON, C.	78, 170
HAMIDOVIČ, D.	321

HAMMAN, A.	36, 95, 330, 343
HAMMAN, P.	5-6, 416
HARLAND, P.A.	22
HARNACK, A.	128, 130, 134
HARTOG, F.	96, 178
HARVEY, G.	103, 305, 308, 314, 319-325
HEEMSTRA, M.	108, 157, 426
HEGEDUS, T.	111
HEMPEL, C.	214, 319
HERSKOVITS, M.J.	70
HESS, R.	73
HIMMELFARB, M.	78, 107, 172
HOCHART, P.	35
HODGE, C.J.	39, 44, 363
HORBURY, W.	215

### I

INGLEBERT, H.	34-35, 56, 93, 98-100, 264
IOGNA-PRAT, D.	94
ISAAC, B.H.	97-98, 101

### J

JACOB, A.S.	124, 130, 132, 163, 169
JACOBSEN, A.-C.	393, 395-396
JACQUART, A.	83
JACQUES, F.	187, 191, 194
JAFFÉ, D.	204, 230
JAKAB, A.	124, 137, 150-151, 155-156, 270
JAMES, W.	58
JEFFORD, C.N.	275
JOLY, R.	258
JONES, A.H.M.	196
JOSSA, G.	130
JOURNET, N.	72

### K

KAHLOS, M.	119, 395
KELHOFFER, J.A.	52
KIDERA, R.	272
KIMBER BUELL, D.	16, 24, 36, 39, 40, 42-45, 49-52, 78, 88-90, 119, 237, 305-306, 322-323, 363, 401, 405, 408, 410, 419-420, 427
KLAUCK, H.-J.	33
KOTULA, T.	191
KRISTENSEN, T. M.	42

### L

L'ÉCUYER, R.	21
L'HOURL, J.	51
LAGOUTTE, D.	68
LAKEHAL, M.	68
LAMAU, M.-L.	369, 373, 375, 380, 382, 383-384, 387-389
LAMBERT, Y.	1
LAMIRAL, J.-R.	3, 19, 66, 68, 76, 96, 397

LAMOUILLE, A.	112, 141, 152, 278
LANÇON, B.	338
LANFRANCHI, P.	12, 45-46, 144, 164-165, 227, 397
LAPERROUSAZ, E.-M.	184, 187, 191
LAPLANCHE, F.	135
LAPLATINE, F.	72
LASSAVE, P.	230
LAW, T.M.	78, 170
LE BOULLUEC, A.	37-38, 95, 121, 351
LE DÉAUT, R.	211, 213
LE GLAY, M.	30-31, 186, 188, 191, 218, 331
LE GOFF, J.	62
LE MOYNE, J.	211
LÉGASSE, S.	152-153, 206, 240-241, 275, 279-280, 331, 385

LELLOUCHE, S.	2
LÉMONON, J.-P.	185, 195-196, 217, 220-221, 337
LEPELLEY, C.	157, 158, 334, 377, 381, 384-385
LESSING, G.E.	128
LEVIEILS, X.	411
LEVINE, E.	134
LEVINE, L.I.	219
LÉVI-STRAUSS, C.	29
LEWIS, J.P.	168-169
LIEU, J.M.	39, 100-101, 108, 130, 146, 162, 167, 322, 401, 405-406, 408-411, 413

LIFSHITZ, B.	111, 113, 375
LIM, S.U.	14, 88, 102, 106
LINDEMANN, A.	234, 237, 377
LINTON, R.	70
LIP, E.	373
LIPIANSKY, E.M.	19, 66, 68, 76, 96, 397
LODS, M.	374
LOVISI, C.	195, 391
LOWE, M.	104
LUCKMANN, T.	4
LUSSIER, R.	5

### M

MA, J.	186
MACH, M.	309, 314-317, 321-322, 325
MACMULLEN, R.	33, 264
MACRIS, C.	54-55, 310
MALKIN, I.	96
MALOSSE, P.-L.	258
MANNONI, P.	61-62, 328, 344
MANNS, F.	184, 206-207, 211, 213-214
MARAVAL, P.	42, 200, 246
MARCHAND, G.	1
MARCUS, J.	156, 168, 244, 314
MARGEL, S.	341-342
MARGOT, J.-C.	307, 365, 370, 383, 385, 388
MARGUERAT, D.	18, 109, 136, 143-144, 150, 155, 158-161, 200, 230, 232-235, 237-238, 240, 243, 260-261, 277, 284, 307, 343, 353, 378

MARIOT, N.	63
MARROU, H.-I.	34, 64-65, 404
MARTINEZ, F.G.	320
MARTINEZ MAZA, C.	48
MARX, A.	102
MARY, A.	70
MASON, E.F.	215, 219-220, 320
MASON, S.	78, 100, 104, 107-108, 116, 173, 347
MASSONNET, J.	219-220
MATSON, D.L.	267
MAUSS, M.	29, 74
MEAD, G.H.	4, 59
MEEKS, W.A.	141-142
MEIER, J.P.	218
MÉNDEZ-MORATALLA, F.	263
MENDEL, D.	226-227
MERTON, R.K.	68
MESLIN, M.	33, 63, 207, 247, 333, 338
MICHAUD, J.-P.	230
MICHIELS, R.	257, 259-261
MILES, R.	63
MILLERS, D.M.	78, 172
MIMOUNI, S.C.	6, 14, 15, 37-38, 56, 64, 66, 78, 100-101, 106, 108, 114, 117-118, 120, 122, 124-125, 136-140, 144, 156, 159, 160, 163- 164, 167-169, 185, 200, 203, 205-206, 210-211, 213-215, 219, 226, 230- 231, 233-237, 244, 254, 270-271, 273, 282, 289- 290, 294-295, 298, 300, 305, 313, 326, 347, 352, 363, 391, 426, 430, 441 367-369, 376
MINNERATH, R.	367-369, 376
MOESSINGER, P.	67, 177
MOHRMANN, C.	23, 411
MOINGT, J.	230
MOLET, L.	338
MOMMSEN, T.	184, 190, 195, 391
MONNEYRON, F.	79
MORLET, S.	106
MOSCOVICI, S.	60-61
MUCCHIELLI, A.	4, 6, 57, 61, 65, 71-72, 75, 396, 416-417
MUGNY, G.	311, 357
MÜLLER, C.	63
MUNNICH, O.	45, 134, 312, 394-395, 397
MURJI, K.	79
MYLLYKOSKI, M.	272
MYRE, A.	51, 371

## N

NAHON, G.	217-218
NAVE, G.D.	267-268
NEMO-PEKELMAN, C.	48, 123, 167
NEUSNER, J.	213
NICKLAS, T.	12, 13, 116, 124, 138, 148-149, 169-170, 395, 421-422
NIPPEL, W.	195, 391

NODET, É.	234
NOUHAILHAT, R.	33, 246, 257, 264

## O

OBERLÉ, D.	67, 2104
OGAWA, A.	314
OLIVERA, P.	63
OLIVIER DE SARDAN, J.-P.	54
ORRIEUX, C.	186

## P

PAINCHAUD, L.	315, 323, 326, 377
PALOUTZIAN, R.F.	255, 256, 263-264
PATOU-MATHIS, M.	81-84
PARKES, J.	133-134, 145
PASSERON, J.-C.	62
PASQUIER, A.	255-256
PASTO, J.	105, 116
PAUL, A.	184, 186-187, 189, 191, 194, 215, 242
PELLETIER, M.	213
PENCHANSKY, D.	200
PÉREZ, J.A.	311, 357
PERRIN, M.-Y.	40, 42, 125, 130
PERROT, A.	360
PERROT, C.	184, 186-188, 191-193, 195, 200, 207, 209, 222, 224, 230, 242, 295-298, 328, 374
PESCE, M.	163
PETTIT, P.	33, 186, 191, 337
PFLAUM, H.G.	195
PIGANIOL, A.	35
PIKE, K.L.	54
PIOVANELLI, P.	205, 215, 232, 320
POHL, W.	66, 79, 396
POIRIER, P.-H.	418
POLLINI, A.	5, 63, 97, 420, 423
POUCHEPADASS, J.	73-74
POUDERON, B.	19, 38, 45, 105-106, 124, 136, 151, 155, 312, 359, 383, 390, 393, 394- 396, 398-401, 407, 409
POUPARD, P.	30-31, 338
PRÉAUX, C.	186
PROST, A.	62-63, 65
PROST, F.	63
PUECH, E.	321

## Q

QUESNEL, M.	231, 346
-------------	----------

## R

RAD, J.	368
RAJAK, T.	185, 224
RAULET, G.	1, 2
RÉBILARD, E.	63, 67, 93
REDFIELD, R.	70

REED, A.Y.	116, 124, 130, 132-133, 138-139, 145-146, 155, 157-158, 160-161, 163-167, 173, 306, 308
REGEV, E.	309-310
REIMARUS, H.S.	128-129
REINHARTZ, A.	124, 131, 138-143, 145-146, 153-154, 159, 165-166, 173, 176, 318
REISS, M.	219-220
REMUS, H.	23
RENAN, E.	128
REUSS, ED.	272
RIES, J.	70
RIESMANN, D.	4
RIVIÈRE, C.	29
ROBINSON, J.A.	398, 401
ROCHAIS, G.	128
ROCHETTE, B.	96
ROCHETTE, P.	63
ROLLAND, P.	270
ROMAN, D.	63, 95, 97-98
ROMAN, Y.	63, 95, 97-98
RÖMER, T.	205, 232, 320
ROUSSELLE, A.	33, 46
ROWLANDS, J.M.	73
RUANO-BORBALAN, J.-C.	2, 57, 59-65, 73

## S

SACHOT, M.	36, 95, 208-209, 219, 224, 232, 262, 294, 339, 351, 375, 401, 408-409, 427, 429
SAÏD, E.W.	73
SAÏD, S.	5
SALDARINI, A.J.	308-309, 311, 314, 322-323, 325-326
SALMON, P.	97
SANDERS, E.P.	6
SARTRE, M.	156, 190-192, 194-196, 242
SATLOW, M.L.	87, 143, 172, 175, 419-420
SAULNIER, C.	184, 186-188, 191-193, 195, 207, 209, 222, 224, 242, 328
SAVELLE, C.H.	274, 295
SCHÄFER, P.	184, 187, 189-191, 193, 195, 197-198, 242
SCHEID, J.	31, 101, 104, 188, 191, 194, 223, 340-341, 426
SCHMIDT, F.	186
SCHLOSSER, J.	230, 249, 366-367, 370-376, 379, 381
SCHÜRER, E.	130, 192-198
SCHWARTZ, S.	78, 172
SCHWEITZER, A.	129
SCIOLLA, L.	1, 4, 57, 58, 59, 75, 76, 110
SEGAL, A.	143
SHANKS, H.	124
SHERWIN-WHITE, A.N.	35, 332-333, 335, 392
SIARY, G.	79
SIEGERT, F.	212
SIMARD, J.-J.	4

SIMON-LEDoux, E.	90
SIMON, M.	19, 33-34, 36-37, 95, 113, 134-136, 152, 155-157, 194, 209-217, 220-221, 230, 237-238, 244, 262, 273-275, 294-296, 304-305, 330-331, 333, 351, 375, 410
SATLOW, M.L.	94, 149, 177, 180, 181, 415
SKINNER, J.E.	96
SMITH, A.D.	77, 79, 86
SMITH, J.Z.	87, 172, 175, 419
SOLOMOS, J.	79
SOULETIE, J.-L.	230
SPENCE, S.	138-139
SPICQ, C.	377, 379, 385-387
ST. JOHN THACKERAY, H.	348
STANTON, G.N.	165
STAROBINSKI-SAFRAN, E.	243
STEMBERGER, G.	211, 213-214
STERLING, G.E.	95
STOEKL BEN EZRA, D.	321
STROUMSA, G.G.	42
SUNDBERG, A.	169

## T

TALBERT, C.H.	258-260, 265, 267-268
TAP, P.	57, 66
TÀRRECH, A.P.	370, 379-380
TASSIN, C.	216
TAYLOR, C.	4
TAYLOR, J.	111, 113, 234, 278, 375
THEISSEN, G.	31
TISSOT, Y.	278
TODOROV, T.	76
TOMSON, P.J.	103, 113, 293, 375
TRIGANO, S.	294
TRIMAILLE, M.	366-369, 374, 377-378, 389
TROCMÉ, É.	233, 235-236, 240, 264, 284, 286, 296, 303, 353
TURGEON, L.	68-69, 72, 74-75, 396

## V

VAN LIEFFERINGE, C.	371
VAN OS, B.	314, 323
VANA, L.	294-296
VANHOYE, A.	391
VERMES, G.	314, 322
VERNANT, J.-P.	63, 95
VEYNE, P.	63-64, 174
VIDAL-NAQUET, P.	184
VIDMAN, L.	248-249
VIgNAUX, G.	68-69, 72, 396
VOUGA, F.	32, 37, 115, 154-155, 158, 162, 173-174, 237, 241, 247
VOVELLE, M.	62

**W**

WATERS, K.H.	333
WEBER, M.	29-30, 60, 62
WEDDERBURN, A.J.M.	277, 296, 301
WILCKENS, U.	261
WILKEN, R.L.	36, 95
WILL, E.	186
WILLAIME, J.-P.	1
WILLIAMS, M.H.	104, 172
WILSON, B.	309
WORCHEL, S.	252, 311, 350

**Z**

ZEILLER, J.	23
-------------	----



## C. Index onomastique, toponymique, conceptuel et terminologique

### A

Achaïe	346
<i>Adversus Iudaeos</i>	9, 12, 45, 123, 115, 151, 160, 167, 436
Agrippa I	196-198, 217, 247, 258, 345
Agrippa II	198
<i>Αἴρεσις</i>	54, 120-121, 209, 232, 262, 317, 348, 350-351
Alexandre Jannée	185, 214
Alexandre le Grand	8
Alexandrie	95, 217-218, 223, 247, 403
<i>Ἀλισήματα</i>	300
Alliance	8, 151-153, 202-203, 208, 238, 256, 259, 265, 284, 291, 319, 360, 370, 427
<i>‘Am</i>	51
Amastris	248
Amentia	336
Anthédon	191
Antioche	110-113, 217, 233-234, 236-237, 239-240, 245, 247, 270-271, 273-274, 279-280, 282-283, 285-290, 297, 345, 367, 426
Antiochos III	287
Antipater	186-189
Antonin le Pieux	392, 398
<i>Ἀπολογία</i>	393
Aquilas	247
Archélaüs	192-193
Aristide d’Athènes	17, 24, 359, 361, 397, 400, 403, 407-408, 410, 415
Aristobule II	185-187
Asie Mineure	235, 246-247, 376-379, 381-382, 388
Asmonéens	103, 190
Assemblée de Jérusalem	131, 234
Athènes	239, 245, 352
Auguste	193, 195, 197, 225, 335
Augustin	166, 424, 428
Autorités romaines	35, 47, 111, 158, 199, 225, 276, 298, 326, 328, 330, 332, 336, 339, 341-342, 351, 354, 356-358, 376, 384-385, 392, 394, 429-430

### B

Barnabé	113-114, 233, 246, 271, 279, 281, 283-284, 286, 367
<i>Birkat ha-minim</i>	155-156, 168, 244

Bithynie	120, 157, 218, 246-249, 332, 334, 355, 376, 379-380, 388, 392
Bithynion	248, 250

### C

Caligula	111, 196-197, 217, 247
Cappadoce	246, 379-380, 388
Catégorisation (sociale)	50, 67, 76, 94, 209, 327, 339, 352, 357, 359, 400, 405, 408
César	188, 223-225, 335
Césarée	191, 258, 287, 290, 349
<i>Chrestos</i>	240, 328-329
<i>Christiani</i>	110, 120
Christus	110
Chypre	218, 236, 245
Cicéron	409
Cilicie	218, 238, 274, 288
Circoncision	140, 155, 282, 298, 322
Claude	197-198, 207, 240, 246, 328-329, 337, 346, 391
Cœlé-Syrie (Koilè-Syria)	217
Constantin	42, 49, 134, 165, 169, 200
<i>Contagio</i>	333, 337-338
Conversion	33, 221, 237, 239, 247, 254-267, 279-280, 283-284, 292, 297, 350, 353, 428
Corinthe	218, 239, 245, 247-248, 346, 367
Corneille	257, 266, 279, 283-284, 292, 297, 369
Cripus	257
Cyril de Jérusalem	167

### D

Damas	217, 236, 239, 245, 287
Décapole	185
Décret apostolique	135, 270-278, 282-283, 286, 288, 290, 292-297, 300-302, 428
Dialogue avec Tryphon	45
Diaspora	104, 131, 153, 188, 208, 216, 219-220, 222, 224, 236, 248, 273, 291, 299, 311
<i>Δοκέω</i>	286-287
Domitien	330-331, 376

**E**

<i>Εβραῖοι</i>	102
<i>Ἐκκλησία</i>	22, 271, 280-281, 286, 288, 324, 326, 363, 367
<i>Ἐκκλητόν</i>	402
Élection	152-153, 201, 305, 307, 313-319, 325, 425
<i>Ἑλλητισμός</i>	102, 107-108, 116
- <i>emic</i>	7, 10, 16-17, 25, 53-56, 92-93, 122, 172, 254, 310, 422
- <i>etic</i>	7, 10, 16-17, 25, 53-56, 93, 122, 172, 309, 422
Épêse	217, 239-240, 245, 247
<i>Ἐπιστρέφειν</i>	257-259, 263, 267
<i>Ethnic reasoning</i>	Voir Raisonement ethnique
Ethnicité	43, 50, 64, 77, 88-90, 94-95, 103-104, 106, 108, 139, 172, 174, 224, 298, 396, 403, 408, 416-417, 419
Ethnie	24-25, 50, 75, 77, 79-80, 82, 84-85, 87, 90, 92, 157, 223-224, 359, 401, 405-406, 409, 415, 417-419, 430
<i>Ethnikos</i>	23
<i>Ἔθνη</i>	23, 104, 208, 315
<i>Ἔθνος</i>	51, 77, 104, 194, 201, 371-373, 389, 393, 402, 407
<i>Ethnos</i>	101, 224, 297, 315, 327, 342, 358, 420, 429
Étienne	114, 152, 233, 236-237, 343
Eusèbe de Césarée	24-25, 248, 331, 397
<i>Exitiabilis</i>	339

**F**

Festus	287, 336
<i>Fiscus Iudaicus</i>	108, 157
<i>Flagitia</i>	344
Flavius Josèphe	14, 102, 106-107, 120-121, 130, 192, 209, 212, 217, 223, 287, 319, 347-348, 350, 409, 425

**G**

Galatie	248, 379-380, 388
Galilée	185, 188-189, 193, 198
Gallion	298, 346
<i>Γένη</i>	24, 399-400, 402, 407-408, 415
<i>Genos</i>	24, 118, 151, 160
<i>Γένος</i>	10, 16, 20, 23-26, 50, 51, 77, 151, 160, 269, 305, 358-359, 361-362, 371, 373, 389, 393, 397, 399-402, 404, 408-415, 427-430
<i>Gentes</i>	23

<i>Gentilitas</i>	23
<i>Genus</i>	406, 412
<i>Genus (hominum)</i>	406
<i>Genus (tertium)</i>	405
<i>Ger</i>	274, 295
<i>Gôy</i>	51
<i>Gôyim</i>	23
Grèce	235

**H**

Hadrien	8, 134, 390, 392, 398
<i>Haeteria</i> (Hétairie)	120, 334-335, 352, 358, 429
<i>Hairesis</i>	54, 209
Hébreu(x)	15, 102, 104, 110, 305, 408
Hellénistes	114, 233, 235-237, 241, 246
Héracléon	25, 404
Hérode	188-189, 237
Hétairie	Voir <i>Haeteria</i>
Hyrkan (Hyrkan) II	186-189, 223-224

**I**

<i>Identitas</i>	93
Idumée	185, 193, 197
Ignace d'Antioche	12, 20, 109, 115, 117, 151, 160, 180, 421, 425
<i>Ἰουδαία (Iudaea/Iudeia)</i>	103, 194
<i>Ἰουδαίος</i>	101
<i>Ἰουδαῖοι</i>	78, 101-108, 116, 322
<i>Ἰουδαισμός</i>	78, 102, 107-108, 116, 413, 425
Irénée de Lyon	248, 301
<i>Ἰσραήλ</i>	103, 306, 312
<i>Ἰσραηλίτης</i>	102-103
<i>Ἰσραηλιτικὸν</i>	305
Israël	103, 106, 131, 134, 141, 153, 160, 185-186, 201, 203, 216, 220, 238, 295, 298, 305-307, 312-315, 318, 320-325, 336, 343, 360, 373, 409, 425, 427
Israël véritable	305, 311, 313, 324-326
Israélite(s)	15, 102, 107, 100, 229, 305, 312, 313, 315, 318, 320, 323, 324, 325

**J**

Jacques	153, 234-235, 237, 270-271, 282, 284-287, 289, 291-292, 298, 300
Jamnée (Jamnia)	168
Jean	237, 281
Jean Chrysostome	123, 167, 424
Jean Hyrkan (Hyrkan)	185
Jean le Baptiste	197, 216, 259
Jérôme	123, 248, 338, 379, 421

Jérusalem	45, 154, 158, 184, 187-188, 193, 195, 206-207, 213, 229, 235-236, 247, 256-257, 265, 271, 273, 277, 279, 281-291, 297, 349-350, 353, 367, 377, 402
Judaesme	116
Juda	103, 106, 318, 319, 321, 324
Judaïsme (rabbinique)	9, 123, 128, 137, 139, 145-147, 149, 151, 154, 156, 161-164, 168-169, 226-229, 243
(sacerdotal et synagoga)	9, 15, 18, 123, 128, 144, 164, 169, 177, 210, 212, 226-229, 242-243, 246, 295, 349, 370, 372-373
Judas	192
Judas (Barsabas)	287
Judas le Galiléen	194
Judée	15, 101, 104, 106, 110, 183-190, 193-199, 217, 235-236, 256, 270, 279, 283, 290, 297, 343, 349, 352, 357, 429
Justin de Néapolis	24, 38, 45, 109, 305-306, 311-312, 322, 409

## K

Koïlè-Syria <i>Κοίλω</i>	Voir Cœlé-Syrie 291
-----------------------------	------------------------

## L

Lampridius	411
<i>Λαός</i>	51, 77, 201, 291, 298-299, 302-303, 324, 326, 371-373, 389, 390, 402
<i>Λοιμός</i>	337
Lucien de Samosate	248, 328, 336
Lydie	246, 257, 266
Lysias	287

## M

<i>Μαρία</i>	336
Marc Antoine	188
Marc-Aurèle	392
Marcion	248
Matthias	192
Mélon de Sarde	20
Messianistes	110
<i>Μετανοία</i>	257-262, 264, 267
<i>Μετανοίειν</i>	257-258, 267

## N

<i>Νατιο</i>	77
Nazaréen(s)	110, 349-350
<i>Ναζωραῖος</i>	349
Nazoréen	110, 112, 349

Néron	33, 221, 330, 346, 351-352, 357
Nicolas de Damas	217
Nicomédie	248, 334
<i>Νομην</i>	335
<i>Νομός</i>	291
<i>Νοτρίμ</i>	349

## O

<i>Odium humani generis</i>	344
<i>Ὀδός</i>	262, 269, 317, 351, 427
Origène	25, 167, 313, 372, 404

## P

Palestine	153, 183-184, 194, 198-199, 217, 225, 242, 246-247, 273, 299, 318
<i>Parting of the Ways</i>	12-13, 25, 37, 116, 124-126, 133, 136, 138-140, 145-150, 162, 170-177, 181, 308, 318, 417
Paul	15, 31, 39, 56, 94, 110-113, 131-133, 142, 152-154, 157-158, 207, 237-241, 246, 248, 254, 256-258, 260, 262, 270-273, 276-292, 295, 317, 329-330, 332, 336-337, 343, 346, 349-351, 353-355, 364, 367-369, 373, 377, 385, 389, 391
Pella	154, 158, 162
Pérée	185, 193, 198
Philippe	245, 257
Philon d'Alexandrie	107, 217, 220, 247
Phrygie	246, 248
Pierre	153, 234, 237, 246-248, 257, 260-261, 270-271, 279, 281-285, 297, 366, 368, 377-378
<i>Pisteuein</i>	257, 263-264
Pline l'Ancien	411
Pline le Jeune	17, 120, 157, 249, 328-340, 343-344, 349, 352-355, 358, 376, 379-380, 392-393, 429
Plutarque	338
Polybe	112
Pompée	186-187, 201, 207, 217
Ponce Pilate	195-196
Pont	120, 157, 218, 246-250, 332, 334-355, 376, 379, 380, 388, 392
<i>Populus</i>	77, 412
<i>Πορρεία</i>	274, 293-294, 296

**R**

Race	16, 24-25, 43-44, 50, 53, 56, 77-81, 83-85, 87-90, 92, 105, 160, 172, 299, 322-323, 348, 373, 402, 404-406, 409, 415, 417
Raisonnement ethnique	39, 43-44, 323, 373, 415
<i>Religio</i>	10, 36, 224, 229, 339, 341-342, 409
Religion	1-2, 8, 10, 28-34, 64, 70, 89, 96, 104, 106-107, 109, 115, 129-130, 133, 135-137, 139, 141-143, 157-158, 160, 162, 171-172, 174-175, 224, 240, 254, 339-343, 357, 364, 405, 409, 416-419, 422, 425-426
Réunion de Jérusalem	153, 270-302, 428
Rome	98, 99, 133, 139, 151, 157-158, 184, 188-190, 192-193, 195, 198, 217-218, 223-224, 240, 246-247, 265, 287, 290, 328-329, 330-331, 339, 342, 346, 350, 357, 368, 375-376, 378

**S**

Samarie	185, 189, 193, 197, 235, 256
Samaritains	402
<i>Secta</i>	54
Sénèque	338
Silas	287, 346, 368, 377
Silvain	367-368, 378
Simon	193
Simon Bar Kokhba (Bar Kosibah)	135, 160, 242, 244
Strabon	217
Suétone	17, 328-330, 339, 343, 358, 406
<i>Superstitio</i>	36, 335, 338-343, 357
Syrie	111, 186-187, 189, 193-194, 197-198, 217, 234, 247, 274, 288

**T**

Tacite	17, 110, 330, 339-340, 342-344, 348, 352, 357-358, 429
Tarse	238
Tertius	367
Tertullien	24, 109, 120, 224, 324, 379, 382, 405
Tertullus	337, 349-350
<i>Testimonium Flavianum</i>	347-348
Théodose Ier	42, 49, 109, 165
Théophile d'Antioche	25
<i>Θεοσεβεία</i>	405
Timothee	291

Tite	271
Tite-Live	340, 412
Titus	37, 184
Trajan	249, 334, 352, 354, 357, 392
<i>Τρία γένη</i>	359, 400, 409, 411
<i>Τρίτος Ἰσραήλ</i>	313
<i>Τρίτω γένει</i>	403

**V**

Varus	193
<i>Verus Israel</i>	51, 131, 160, 304-308, 310-313, 317-318, 321, 325-327, 417, 423
<i>Vetus Israel</i>	131
Vulgate	23

**X**

<i>Χρηματίζω</i>	112
<i>Χρηματίσαι</i>	110
<i>Χριστιανισμός</i>	115-116, 160, 180, 413, 425
<i>Χριστιανός</i>	110
<i>Χριστιανοί</i>	109-114, 348
<i>Χριστός</i>	110

**Y**

Yavné	154-155, 162, 168, 242
Yohanan Ben Zakkai (Yohanan Ben Zacchai)	155, 242
Yohanan Gamaliel II	155, 242