doi: 10.2143/RTL.44.2.2981475
Revue théologique de Louvain, 44, 2013, 256-271.
R. Burnet

La chute du Temple en 70 constitue-t-elle un tournant de l'histoire du judaïsme et du christianisme?

Quelques réflexions à partir d'un livre récent

L'année 70 a longtemps fait figure de tournant dans l'histoire juive. Depuis Grätz et son *Histoire des Juifs* commencée en 1846[1], on a coutume de périodiser cette histoire en trois temps: l'époque du premier Temple jusqu'à l'Exil, l'époque du second Temple jusqu'en 70 et finalement l'époque «rabbinique» à partir de 70. Cette dernière dénomination remonte également au XIX^e^ siècle et à l'identification par Abraham Geiger – dans son *Urschrift* de 1857[2] – d'un judaïsme «sacerdotal» auquel aurait succédé un judaïsme «rabbinique», issu des pharisiens.

Une partie de la recherche de ces cinquante dernières années s'attacha à critiquer cette vision; elle n'en demeure pas moins longtemps populaire, d'autant qu'elle semble consonner avec certains textes du Nouveau Testament qui laissent croire à une hégémonie des pharisiens sur le judaïsme à laquelle se serait attaquée Jésus. La découverte de Qumrân renversa l'évidence. En effet, comme le remarquait déjà Morton Smith dans un article séminal, le judaïsme se révélait divers et préoccupé de questions que ni les rabbins ni les chrétiens ne semblaient juger essentielles[3]. De nombreuses études s'ensuivirent et firent voler le consensus en éclats. Neusner argua par exemple que la fameuse chute du Temple ne changea rien à la définition du judaïsme dans les écrits rabbiniques, chez les chrétiens ou chez Flavius

[1] H. Grätz, *Geschichte der Juden, von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leipzig, O. Leiner, 1863. Traduction française: H. Grätz (trad. L. Wogue), *Histoire des juifs*, Paris, A. Lévy (A. Durlacher), 1882.

[2] A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums*, Breslau, J. Hainauer, 1857.

[3] M. Smith, «Palestinian Judaism in the First Century», dans M. Davis (éd.), *Israel: Its Role in Civilization*, New York, Seminary Israel Institute of the Jewish Theological Seminary of America, 1956, p. 67-81.

Josèphe[4]. Blenkinsopp montra que le même Josèphe témoignait, encore dans les années 100, d'un judaïsme sacerdotal[5]. E. P. Sanders, dans son étude sur Paul[6], proposa que l'arrière-plan religieux de l'apôtre témoignait d'un *common Judaism*, plutôt que d'un judaïsme rabbinique ou pharisien.

Au tournant des années 1990, la contestation s'accéléra. David Goldblatt synthétisa l'ensemble des données pour conclure que la place des pharisiens dans le judaïsme des premiers siècles était plutôt minoritaire[7]. Shayne Cohen enchaîna quelques années après[8], en notant que si les rabbins étaient bien les «grands gagnants de l'histoire juive», leur hégémonie ne fut définitive qu'à partir du VI^e^ siècle: en tout cas, ils ne jouèrent pas de rôle déterminant dans l'histoire avant le III^e^ siècle. Seth Schwartz alla plus loin en affirmant que le rabbinisme faillit disparaître entre le II^e^ et le IV^e^ siècle, tant les rabbins qui maintenaient leur allégeance à cette tendance étaient peu nombreux[9]. Aussi, contrairement à ce que l'on avait longtemps cru, la synagogue n'était pas seulement une institution pharisienne, mais bien un lieu dans lequel s'épanouirent les prêtres.

En résumé, comme l'écrit Daniel R. Schwartz au début d'un recueil d'interventions qui reprend les communications faites à un symposium tenu en 2009 à l'université hébraïque de Jérusalem et intitulé *Was 70 a Watershed in Jewish History?*[10], les années 70 furent loin de constituer un changement radical dans le judaïsme et de nombreux indices présentés par les participants au symposium le prouvent. Dans

[4] J. NEUSNER, *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1972.

[5] J. BLENKINSOPP, «Prophecy and Priesthood in Josephus», dans *Journal of Jewish Studies,* 25, 1974, p. 239-262.

[6] E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Londres, S.C.M., 1977.

[7] D. GOLDBLATT, «The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate», dans *Journal of Jewish Studies,* 20, 1989, p. 12-30.

[8] S. J. D. COHEN, *From the Maccabees to the Mishnah* (Library of Early Christianity, 7), Philadelphia, Westminster Press, 1987, p. 6-7.

[9] S. SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish society 200 B.C.E. to 640 C.E* (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World), Princeton, NJ, Princeton University Press, 2001.

[10] D. R. SCHWARTZ, «Was 70 CE a Watershed in Jewish History?», dans D. R. SCHWARTZ, *et al.* (éd.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple* (Ancient Judaism and Early Christianity, 78), Leiden, Brill, 2012, p. 1-19.

la diversité de leurs approches et malgré leur caractère hétérogène[11], ces interventions constituent une sorte de point d'étape, un panorama de la recherche, qui permet de faire le point sur la question de la Chute du Temple et ainsi ouvrir quelques pistes de réflexion pour l'exégèse et la théologie chrétiennes.

Une remise en cause de l'impact des événements des années 70

La première idée-force qui se dégage de ce recueil est certainement que l'opposition entre un «avant 70» et un «après 70» doit être fortement nuancée, et ce pour quatre séries de raisons.

1. Les rapports réciproques entre pharisiens, rabbins et prêtres doivent être revus

Est-on sûr, tout d'abord, que l'antagonisme entre prêtres et pharisiens ait été si important? En apparence, ce sont bien deux systèmes de légitimité qui semblent s'opposer: le premier lié à la naissance et le second à l'étude et finalement au mérite. L'un des slogans[12] résumant l'opposition entre pharisiens et prêtres prétendait que les pharisiens avaient pour but d'étendre la sainteté des prêtres à tout Israël. Rien n'est plus faux, argumente Hanan Birenboim[13]. Rien dans les textes ne montre que les pharisiens entendaient appliquer les règles de pureté propres au Temple en dehors du sanctuaire. Bien plus, c'est au contraire leur tolérance envers ces mêmes règles de pureté qui semble avoir été la cause de leur antagonisme avec les sadducéens. Les traités *Hagigah* de la Michna et *Sukkah* du Talmud de Babylone montrent que les pharisiens entendaient donner accès au parvis du

[11] Ainsi nous ne rendons pas compte de G. Aran, «The Other Side of Israelite Priesthood: A Sociological-Anthropological Perspective», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 43-58; O. Schwarz, «Place Beyond Place: On Artifacts, Religious Technologies, and the Mediation of Sacred Place», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 115-126; J. Leonhardt-Balzer, «Priest and Priesthood in Philo: Could He Have Done without Them», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 127-154.

[12] D. R. Schwartz, «'Kingdom of Priests' A Pharisaic Slogan?», dans Id., *Studies in the Jewish Background of Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 60), Tübingen, Mohr, 1992, p. 57-80.

[13] H. Birenboim, «'A Kingdom of Priests': Did the Pharisees Try to Live Like Priests?», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 59-68.

Temple au peuple lors des fêtes de pèlerinage en considérant que la volonté de monter à Jérusalem était déjà une purification, ce que les Sadducéens trouvaient sacrilège. Il n'est pas sûr non plus que cet antagonisme radical entre pharisiens et prêtres ait existé avec les successeurs des pharisiens, les rabbins. Comme le rappelle Marta Himmelfarb[14], l'opposition n'est pas aussi tranchée qu'il y paraît: après tout, n'est-ce pas le conflit interne devant lequel est placé tout Israël, qui jouit de privilèges héréditaires mais en même temps est appelé à la sainteté par son mérite? Dans l'Ancien Testament, de nombreux passages appellent les prêtres à correspondre à la dignité de leur fonction. Et, de manière opposée, chez les rabbins, la perspective d'une restauration du sacerdoce est toujours à l'horizon, comme la nécessité eschatologique d'une médiation. En outre, avec le temps, l'aspect méritocratique de la fonction de rabbin eut tendance à s'effacer au profit d'une certaine hérédité, qui oblige à la nuance.

On ne saurait toutefois affirmer que rien ne changea. En effet, l'équilibre social fut largement remis en cause, comme le prouve la quasi-disparition des prêtres de nos sources après la prise de Jérusalem. Remarquant que les synagogues adoptent souvent une architecture qui rappelle le Temple et que le titre de lévite ou de prêtre apparaît parfois au milieu des listes de donateurs, on a pu penser que ceux-ci continuaient à jouer un rôle dans la vie politique juive à la fin du V^e^ siècle, voire qu'ils étaient des sortes de «chefs de village»[15]. C'était faire preuve de beaucoup d'optimisme et Zeev Weiss se montre plus nuancé[16]. Les inscriptions en question se révèlent plutôt rares et ne concernent pas systématiquement des parties de synagogue rappelant le Temple (comme des mosaïques le figurant). En outre, par comparaison aux évêques évergètes de la même époque dont le nom est partout, ces soi-disant chefs de village se montraient particulièrement discrets. Enfin, il semble que la montée en puissance d'un pro-

[14] M. Himmelfarb, «'Found Written in the Book of Moses': Priests in the Era of Torah», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 23-42. L'auteur reprend une grande partie des arguments de M. Himmelfarb, *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism* (Jewish culture and contexts), Philadelphia (PA), University of Pennsylvania Press, 2006.

[15] O. Irshai, «Confronting a Christian Empire: Jewish Culture in the World of Byzantium», dans D. Biale (éd.), *Cultures of the Jews: A New History*, New York, Schocken Books, 2002, p. 193-198.

[16] Z. Weiss, «Were Priests Communal Leaders in Late Antique Palestine?», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 91-111.

gramme iconographique évoquant le Temple dans les synagogues doive s'expliquer par opposition envers les chrétiens qui commençaient à définir leur propre programme. Il faut donc se résoudre à l'ignorance: nous ne savons pas ce que sont devenues certaines tendances du judaïsme après 70.

2. La profondeur des changements intervenus après 70 doit être relativisée

Contrairement à ce que l'on a souvent prétendu, 70 ne mit pas fin à un monde. Ainsi, le fameux «sectarisme» qui divisait le judaïsme du Second Temple ne cessa pas. Non seulement le Talmud et la Mishna recueillent encore des débats autour des questions de pureté qui agitaient les sectes, rappelle Jodi Magness[17], mais encore on trouve, jusqu'au III^e^ siècle des bains rituels (*miqva'ot*) et de la vaisselle de pierre, attestant que les pratiques halakhiques qui avaient présidé à la définition de ces tendances du judaïsme n'avaient pas cessé. La liturgie, comme nous le rappelle Esther Chazon[18], ne connut pas non plus de changement radical: divers mouvements de fixation liturgique étaient en cours avant les années 70 que les rabbins de Yavneh poursuivirent et unifièrent. Les changements qui s'opérèrent furent donc plutôt marginaux et portèrent sur des changements stylistiques dans les formules d'ouverture et de clôture des cultes et dans les bénédictions. La question même de l'interruption des sacrifices doit être posée, poursuit Michael Swartz[19]. Non seulement, il semble que certains rituels sacrificiels aient été poursuivis comme celui de la poule lors de la cérémonie des *Kapparot* pendant le Kippour, mais aussi que la notion même de «sacrifice» doive être critiquée. Nous nous fondons en effet sur un concept hérité du XIX^e^ siècle, posé dans un contexte de définition de la violence sacrée, selon lequel seul le sacrifice sanglant était considéré comme un «vrai» sacrifice. Or,

[17] J. MAGNESS, «Sectarianism Before and After 70», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 69-90.

[18] E. G. CHAZON, «Liturgy Before and After the Temple's Destruction: Change or Continuity», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 371-392.

[19] M. D. SWARTZ, «Liturgy, Poetry and the Persistence of Sacrifice», dans *Was 70 CE a Watershed*…, p. 393-412.

comme l'a montré Katherine McClymond[20], une étude comparative des sacrifices juifs et des sacrifices hindous montre que le «sacrifice oral» (*verbal sacrifice*), la prière, constituait aussi une forme sacrificielle. Le pas à accomplir entre le sacrifice du Temple et celui de la synagogue ne fut donc peut-être pas si important que ça, et, de toute façon, avait déjà été largement accompli avant 70.

Ici comme ailleurs, bien des changements avaient été anticipés avant 70. Pour Nadav Sharon, 63 av. J.-C. marque une première étape: la conquête de Pompée et la perte totale de toute souveraineté avaient déjà induit de très grands bouleversements. Politiquement, c'est en effet à cette époque que le Temple perdit une partie de son influence. Alors que les Maccabées entendaient renouer avec la pratique (sans doute largement reconstruite) de l'union du trône et du Temple, les institutions mises en place par les Romains (ethnarchie et sanhédrins locaux sur le modèle de la *boulè* grecque) détachaient la sphère politique de la sphère religieuse: même si le grand sanhédrin de Jérusalem avait une primauté d'honneur, la centralité du pouvoir autour de la seule institution du Temple dont le grand-prêtre occupait aussi la fonction royale était définitivement perdue. En outre, l'apparition des synagogues en Judée, maintenant bien documentée, semble ratifier l'influence d'un judaïsme né en Diaspora qui entendait contester la suprématie du sanctuaire. Les années 30 et la naissance du mouvement de Jésus marquent une autre étape pour Jörg Frey[21]: le futur christianisme s'affirme en effet dès ses origines comme un phénomène totalement ancré dans le judaïsme mais aussi en partie étranger au Temple, ce qui nous montre qu'une identité juive ne dépendant pas du Temple était parfaitement possible avant sa chute.

3. L'événement n'eut pas le même impact partout

La Judée ne représentait certainement pas tout le judaïsme et il est certain que la Diaspora ne ressentit pas avec la même acuité l'événement, avant tout parce qu'elle n'avait pas connu la guerre civile qui agitait la Palestine. Si le Temple occupe la position centrale dans la

[20] K. McClymond, *Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008.

[21] J. Frey, «Temple and Identity in Early Christianity and in the Johannine Community: Reflections on the 'Parting of the Ways'», dans *Was 70 CE a Watershed*…, p. 447-508.

pensée d'un Philon d'Alexandrie, la comparaison entre 2 M et 3 M est tout à fait éclairante. L'un comme l'autre proviennent des communautés de Diaspora. Mais alors que 2 M est obsédé par le Temple et sa pureté, 3 M la relativise. Narrant comment Ptolémée IV Philopatôr fut empêché par Dieu de persécuter les Juifs, ce dernier texte raconte en effet une intervention divine plus puissante à Alexandrie qu'à Jérusalem. Et surtout, il montre que la puissance de Dieu se manifeste avec plus d'intensité sur l'hippodrome d'Alexandrie que sur le Temple. L'erreur serait donc de croire que tous les juifs avaient la même conception de la dignité du Temple, conclut Noah Hacham[22]. De nombreux écrits de Diaspora, comme le rappelle Michael Tuval[23], ont pensé un judaïsme sans Temple avant 70 et ont même proposé des substituts au culte hiérosolymitain: un culte sans Temple (Joseph et Aséneth, 4e Oracle sibyllin, 4 M), une pratique religieuse centrée sur l'éthique (Oracles sibyllins, Testament de Job), des actions non cultuelles qui permettent expiation pour les péchés (2 M, 4 M, Sg), un salut messianique qui surpasse le culte sacrificiel (2 Hén, TestJob), la conversion comme moyen de se rapprocher de Dieu (Joseph et Aséneth), la vie après la mort comme horizon d'espérance (2 Hén, Sg, Testament d'Abraham). Davantage que le lieu saint, c'est le peuple saint qui devient le plus important dans ce judaïsme diasporique.

4. Enfin, l'ampleur de l'événement semble avoir été reconstruite a posteriori

Un dernier argument permet de minimiser l'ampleur de l'événement: la relative absence de traces de l'événement dans la littérature juive. Martin Goodman[24] rappelle tout d'abord que seul Flavius Josèphe insiste sur la catastrophe. Mais son témoignage est hautement sujet à caution: étant lui-même prêtre et, comme le prouve le *Contre*

[22] N. HACHAM, «Sanctity and the Attitude towards the Temple in Hellenistic Judaism», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 155-180.

[23] M. TUVAL, «Doing without the Temple: Paradigms in Judaic Literature of the Diaspora», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 181-240.

[24] M. GOODMAN, «Religious Reactions to 70: The Limitations of the Evidence», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 509-516. L'article de Goodman, un peu court, avait été précédé il y a vingt ans d'un article beaucoup plus complet: M. GOODMAN, «Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple», dans J. D. G. DUNN (éd.), *Jews and Christians: The Parting of Ways A. D. 70 to 135* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 66), Tübingen, Mohr, 1992, p. 27-38.

Apion, étant engagé dans la lutte contre certaines autres tendances du judaïsme, jusqu'où peut-on considérer comme fiable son témoignage? Bien plus, renchérit Ruth Clements[25], les discussions sur la destruction du Temple semblent s'être élevées bien après 70 pour des motifs largement idéologiques, et hors du milieu pharisien. On a déjà parlé de Josèphe et de sa volonté d'idéaliser un passé auquel il a appartenu; il faut également mentionner les chrétiens, qui ont lu dans cette destruction la promesse d'une ère nouvelle (comme on le voit dans Ap et dans l'*Épître de Barnabé*). Justin Martyr va plus loin en affirmant qu'il fallait y lire la sanction de l'infidélité du peuple juif qui culmina dans la mise à mort du juste. Eusèbe de Césarée reprit cette lecture en la radicalisant: la chute du Temple doit être interprétée comme la punition pour la crucifixion. Chez les rabbins, au contraire, on s'attacha surtout à montrer que l'institution du Temple n'était pas centrale dans le judaïsme (comme le montre le traité *Abot* de la *Mishna*), ce qui permettait de contrer le discours chrétien et d'établir la continuité du judaïsme dont les rabbins s'affirmaient les représentants.

Les lieux réels du changement

S'il convient de relativiser l'impact de l'événement que représenta 70, force est de constater que le judaïsme subit toutefois de nombreux changements après la fin de la guerre civile. Faire l'inventaire des principaux lieux du changement incomba aussi aux participants du symposium et cet inventaire se révèle particulièrement instructif.

1. La magie et l'exorcisme

De manière assez surprenante, comme nous l'apprend Naama Vilozny[26], le plus grand changement intervint à propos de la magie. Existant bien avant la destruction du Temple, la magie juive, extrêmement renommée dans l'Antiquité, fonctionnait grâce à l'écrit et aux formules magiques. Or, après le Temple, la magie juive semble être

[25] R. A. Clements, «70 CE After 135 CE – The Making of a Watershed», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 517-536.

[26] N. Vilozny, «The Rising Power of the Image: On Jewish Magic Art from the Second Temple Period to Late Antiquity», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 243-276.

devenue plus perméable aux magies l'entourant et elle fit intervenir ce qui ne se rencontrait jamais auparavant: des images. Après 70, on passa donc d'une magie verbale à une magie iconique. Sans doute, enchaîne Gideon Bohak qui traite de la question des exorcismes[27], est-ce parce que la destruction du Temple conduisit certains juifs à quitter la Palestine et renforça les liens avec les Babyloniens et les Perses, eux aussi détenteurs d'une démonologie importante. Mais, sur le fond, 70 ne représenta pas un affaiblissement de la magie juive, bien au contraire, puisque les rabbins la reprirent à leur compte, en particulier dans la pratique des exorcismes.

2. L'art

L'art juif constitue un second lieu de changement. Plutôt rare et limité avant 70, il connut un grand essor à la fin du I^er^ siècle, avec l'introduction d'un répertoire iconographique nouveau et une vigueur surprenante. Les raisons de cet épanouissement doivent être cherchées, suggère Lee Levine[28], dans cette même dispersion des élites qui conduisit à l'ouverture au monde. Parallèlement, la rivalité avec le christianisme et la nécessité de se définir culturellement de manière plus approfondie engendra une réflexion sur un art spécifiquement juif, qui tranche avec l'art grec et romain. C'était une révolution: comme le prouvent les monuments construits par Hérode, l'hellénisme et ses prestiges avaient eu pendant longtemps toute la faveur des élites.

3. L'exégèse

En ce qui concerne l'exégèse, la fin du I^er^ siècle marqua un tournant: la Mishna, le Talmud et la Tosefta s'accordent à dire que Rabi Akiva inaugura une nouvelle ère interprétative, lut les Écritures d'une manière neuve et s'attacha plus systématiquement à fonder les lois dans l'Écriture. Mais si la soudaine absence de l'institution légale centrale de Jérusalem eut certes un peu de part à ce changement, Paul

[27] G. BOHAK, «Jewish Exorcism Before and After the Destruction of the Second Temple», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 277-300.

[28] L. I. LEVINE, «The Emergence of New Jewish Art in Antiquity», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 301-342.

Mandel[29] affirme que ce ne fut que de manière assez marginale, par rapport à cinq autres facteurs. (1) Avant même la disparition du Temple, les guerres civiles avaient largement désorganisé le système légal et un *aggiornamento* semblait inévitable. (2) Tout laisse à penser que les Esséniens, dont la présence était assez discrète dans l'univers politique, jouèrent un certain rôle à cette époque et purent influencer les pharisiens. (3) La personnalité même de Rabbi Akiva, dont l'intelligence supérieure était reconnue de tous, a pu contribuer au changement. (4) La compétition avec le christianisme qui fondait son messianisme dans les Écritures a pu également jouer. (5) Les techniques juridiques romaines, reposant sur une exégèse minutieuse de la lettre de la loi, ont eu également une certaine influence sur les scribes dont on trouve mention à cette période (y compris dans le Nouveau Testament) et qui semblent avoir eu un rôle à mi-chemin entre le droit et la religion.

QUELLES CONSÉQUENCES EN TIRER POUR L'ÉTUDE DU CHRISTIANISME?

À l'exception de l'article de Jörg Frey, ces études ne traitent pas explicitement du christianisme, même si elles n'hésitent pas à y faire régulièrement référence. Toutefois, elles peuvent donner lieu à quelques réflexions utiles à l'étude du Nouveau Testament et du christianisme ancien.

Avant de les envisager, une nuance globale à toute la démarche mérite d'être apportée. Comme le montre la recension que l'on vient d'en faire, le ton général de tout le volume est un cri pour renverser les idoles de naguère, et un appel à faire disparaître la date de 70 de tous les manuels d'histoire. *Adora quod incendisti incende quod adorasti*. On peut lire dans certains articles un enthousiasme sans doute excessif pour un séduisant nouveau paradigme, mais aussi, probablement, pour une option idéologique qui n'est pas dénuée d'intentions politiques. Les années à venir produiront d'autres études qui apporteront correctifs et nuances à certaines déclarations fracassantes. C'est donc avec prudence qu'il faut prendre les résultats de ces études, tout

[29] P. MANDEL, «Legal Midrash Between Hillel and Rabbi Akiva: Did 70 CE Make a Difference?», dans *Was 70 CE a Watershed…*, p. 343-370.

en reconnaissant qu'elles peuvent enrichir notre réflexion sur le christianisme.

Tout d'abord, il convient de se pénétrer de l'idée que judaïsme et christianisme sont en constante coévolution. Les études portant sur les bouleversements du judaïsme après 70 l'attestent – que ce soit l'évolution du mouvement des rabbins ou celle des mouvements plus populaires dont magie et art témoignent: cette mutation fut largement influencée par un christianisme qui fut pendant longtemps partie prenante du judaïsme, du moins dans les contrées orientales de l'Empire. Les cultures sont en perpétuelle redéfinition les unes par rapport aux autres et toute culture est tissée de ses emprunts à d'autres; toutes se réinterprètent les unes dans les autres. Le syncrétisme est ce par quoi les cultures se fondent[30]; il est, selon l'expression d'André Mary *l'essence de toute culture*[31]. La «pureté», l'«authenticité» ne viennent que dans un second temps, comme un regard rétrospectif qui fige ce qui n'était que mouvement. C'est par après que l'on décide de ce qui est pur et de ce qui est métissé. Syncrétisme et pureté ne sont donc que des décisions politiques, ou plus exactement l'expression d'un rapport de force qui pose des limites[32]. Aussi faut-il penser, à l'instar de Daniel Boyarin, que l'auto-définition du christianisme provoqua une définition du judaïsme en retour, et, par-là, une sorte d'invention du judaïsme par l'extérieur[33]. Judaïsme et christianisme sont donc en état d'hybridité, pour reprendre les concepts de Homi Bhabha[34].

Il en découle que la réception des années 70 par le judaïsme et le christianisme – et par là même la réception de cette institution particulière qu'était le Temple – est elle aussi en perpétuelle coévolution. Quand on prend en considération les sources à notre disposition, on peut affirmer sans provocation que la Chute du Temple est avant tout

[30] C. Stewart et R. Shaw, *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, Londres/New York, Routledge, 1994, p. 26.

[31] A. Mary, *Le Bricolage africain des héros chrétiens* (Sciences humaines et religions), Paris, Cerf, 2000, p. 18.

[32] P. Beyer, «Au croisement de l'identité et de la différence: les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation», dans *Social Compass*, 52, 2005, p. 417-429.

[33] D. Boyarin, *La Partition du judaïsme et du christianisme*, Paris, Cerf, 2011 (voir la recension qu'en a faite Didier Luciani dans *RTL,* 43, 2012, p. 405-410); D. Boyarin, «Justin Martyr Invents Judaism», dans *Church History*, 70, 2001, p. 427-461.

[34] H. K. Bhabha, *The Location of Culture*, Londres/New York, Routledge, 1994.

une obsession chrétienne. Il était en effet bien avantageux pour la tendance particulière du judaïsme qu'était à l'origine le christianisme de faire de cet événement un argument contre ses opposants (tout particulièrement, dans un premier temps, les autorités de Jérusalem qui avaient partie liée avec le sanctuaire). Puis, à partir du II^e^ siècle, lorsqu'il s'est agi de se positionner plus globalement face au rabbinisme, il était tentant d'en faire un enjeu dans la définition du *Verus Israel*. La Chute du Temple disqualifiait par avance tous ceux qui s'en réclamaient encore. C'est d'ailleurs bien ce que comprirent les rabbins, qui évitèrent de tomber dans le piège et marginalisèrent l'importance du sanctuaire dans leurs écrits.

Le rapport aux événements de 70 est donc largement idéologique et largement reconstruit. Il importe dès lors de revoir une partie des évidences que l'on a parfois en abordant cette période du christianisme.

D'abord, même si cela est devenu très largement une évidence depuis une trentaine d'années, il est bon de rappeler (tant l'idée traîne encore dans les manuels d'introduction au christianisme) que faire de 70 l'acte de naissance du christianisme n'est qu'une manière de perpétuer une reconstruction politique de l'histoire née à l'époque de Justin; celle-ci voudrait que le christianisme soit né des décombres encore fumants d'un judaïsme résumé à son Temple. Le véritable acte de naissance du christianisme comme religion autonome est probablement impossible à établir, mais il est bien postérieur au I^er^ siècle. Tout montre en effet que si certaines composantes du judaïsme comme les Esséniens et les Sadducéens disparurent vers la fin du siècle – mais était-ce sous le coup de la prise de Jérusalem ou plus probablement comme un effet collatéral des années de guerre civile? –, d'autres connurent un renouveau exceptionnel dont témoignent l'art, la magie, l'étude textuelle, la théologie. Il faut donc adopter une attitude nuancée. D'une part, il convient de reconnaître que 70 ne constitue pas un hiatus aussi clair qu'on l'a cru pour nos chronologies. D'autres césures doivent être trouvées, peut-être avec l'aide de la sociologie et de l'ethnologie. Comme nous l'apprend l'histoire des missions[35], c'est la succession des générations, depuis les premiers évangélisateurs jusqu'à

[35] Voir, par exemple, pour le cas malgache: F. RAISON-JOURDE, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e^ siècle: invention d'une identité chrétienne et construction de l'État, 1780-1880* (Hommes et sociétés), Paris, Karthala, 1991.

la routinisation de leur message, qui constituent des étapes importantes dans toute fondation. Ainsi, dans le Nouveau Testament, repère-t-on une grande différence entre les écrits de la première génération allant jusqu'aux années 60 (les lettres du Paul), et ceux de la seconde génération des années 80 (les Pastorales). La disparition des premiers évangélisateurs et une gestion différente de l'espérance eschatologique constituent de plus sûres ruptures que les guerres en Judée. Mais d'autre part, il convient de ne pas sous-estimer l'ampleur du choc dans les mentalités. Si la Chute du Temple est plus un bouleversement idéologique qu'un bouleversement des conditions matérielles et politiques, cela ne veut pas dit qu'elle fut sans impact. La prise de la Bastille en 1789 ne parvint à libérer que deux fous, un débauché et quatre faussaires mais constitua un événement de référence dans toute l'histoire française et véritablement *fit* l'histoire. De la même manière, les événements de 70 ne constituèrent peut-être pas la radicale catastrophe qu'on en fit, mais ils eurent un tel impact sur les mentalités qu'ils firent date dans l'esprit des contemporains et de leurs successeurs[36].

Ensuite, peut-on considérer 70 comme un moyen de dater les écrits du Nouveau Testament? Là encore, une réponse en deux temps doit être apportée. Pendant longtemps, 70 a été considérée comme une date fiable pour établir un *terminus a quo* ou un *terminus ad quem* à de nombreux écrits du Nouveau Testament. Ainsi ceux qui considéraient pseudépigraphe la Seconde Épître aux Thessaloniciens utilisaient-ils 70 comme *terminus ad quem* puisqu'on y condamne «celui qui se dresse et s'élève contre tout ce qu'on appelle dieu ou qu'on adore, au point de s'asseoir en personne dans le temple de Dieu et de proclamer qu'il est Dieu.» (2 Th 2,4). Ce passage ne présuppose-t-il pas que le temple est encore debout? De même, le fameux oracle de Jésus «En vérité, je vous le déclare, il ne restera pas ici pierre sur pierre: tout sera détruit.» (Mt 24,2 et parallèles) constituait un *vaticinium ex eventu*[37] qui prouvait immanquablement l'origine postpascale des oracles de Jésus. Rigidifiée, une telle attitude conduisait à des impasses. Comment concilier la perspective postérieure à 70 des

[36] Un grand merci à mes collègues Camille Focant et Didier Luciani de m'avoir aidé à nuancer la lecture que l'on peut faire des événements des années 70.

[37] L'hypothèse – et l'expression – a été particulièrement utilisée depuis Jülicher: A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu,* vol. 2, Freiburg i. B., Mohr, 2e éd., 1899, p. 406.

textes évangéliques avec la recommandation de se réconcilier avec son frère avant de se présenter au Temple («Quand donc tu vas présenter ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère», Mt 5,23-24)? Il semble ici que le système sacrificiel du Temple est encore en fonctionnement. De même, s'il faut prendre comme *vaticinium ex eventu* la déclaration de destruction totale, pourquoi s'arrêter à 70 et pourquoi ne pas aller jusqu'à 135, date de la destruction effective du sanctuaire d'Hérode? Cela ferait de nos évangiles des textes datant de la période de Bar Kokhba[38]. Remettre en question la centralité du Temple et nuancer l'impact de l'événement permet de remettre en question certaines déclarations à l'emporte-pièce et de considérer avec plus de souplesses le mécanisme d'écriture et de réécriture des textes néotestamentaires. Mais en même temps, en se souvenant que l'impact idéologique des événements fut considérable, il importe de ne pas renoncer à cette date de 70 dans l'interprétation de nos textes. Son statut doit simplement changer. Plus qu'une rupture franche permettant de dater tel ou tel détail du texte, il convient de le considérer comme une *clef de lecture*, un événement largement reconstruit servant de point d'ancrage à une interprétation du passé ou du présent.

Enfin, cette mise en évidence de la construction idéologique du Temple et de sa destruction jette une lumière différente sur un des écrits les plus mystérieux du Nouveau Testament: l'Épître aux Hébreux. En l'absence d'auteur connu, de date certaine, de milieu de production identifié, on l'a souvent lue comme un texte de prise de distance globale avec le judaïsme. Les oppositions que l'épître construit entre les deux temples (le Temple terrestre et le Temple céleste), les deux pontifes (le grand prêtre humain et Jésus), les deux liturgies (celle, toujours à recommencer, des expiations de Yom Kippour et celle, unique et définitive, du sacrifice christique) ont en effet été comprises comme une critique radicale du judaïsme, déclaré définitivement caduc. Certains ont même parlé d'antijudaïsme, voire d'antisémitisme, à propos de cette lettre[39]. Comprendre que le

[38] H. DETERING, «The Synoptic Apocalypse (Mark 13/par): A Document from the Time of Bar Kochba», dans *Journal of Higher Criticism*, 7, 2000, p. 161-210.

[39] Voir les discussions dans L. KIM, *Polemic in the Book of Hebrews: Anti-semitism, Anti-judaism, Supersessionism?*, Eugene, (OR), Pickwick Publications, 2006; C. M. WILLIAMSON, «Anti-Judaism in Hebrews?», dans *Interpretation: A Journal of*

judaïsme n'était pas réductible à son Temple et que seuls certains milieux le considéraient comme central donne une tout autre perspective sur la lettre. D'une part, elle permet de situer l'auteur de ce qui est en réalité un sermon dans une frange bien particulière du judaïsme, engagée dans une polémique avec les milieux sacerdotaux: une origine pharisienne n'est pas à exclure. D'autre part, elle permet de comprendre qu'on pouvait parfaitement demeurer dans l'orbe du judaïsme en contestant le Temple. Une origine précoce de l'écrit, avant même la destruction du Temple, est dès lors parfaitement acceptable: nul besoin de postuler une datation tardive et de faire d'Hébreux un des jalons du fameux *Parting of the Ways*[40]. Tout laisse à penser au contraire que le Temple est encore en fonctionnement et que le grand prêtre entrait encore chaque année dans le Débir (He 9,25) au moment où l'auteur écrit. Plus qu'au dossier de la séparation entre judaïsme et christianisme, c'est bien au dossier de sa continuité que doit être versé Hébreux: elle aussi indique que 70 ne constitue pas le seul tournant majeur, puisque la possibilité de penser un judaïsme sans le Temple, qui devint cruciale après la prise de Jérusalem par Titus, avait déjà des racines avant 70.

Conclusion

C'est donc à la place de la Chute du Temple comme *mythe fondateur* que le livre édité par Daniel R. Schwartz, Zeev Weiss et Ruth A. Clements nous invite à réfléchir. Comme tout autre événement érigé au rang de fondement d'une nation ou d'un courant philosophique ou religieux, 70 mérite en effet d'être «déconstruit». Encore faut-il que cette opération ne soit pas mal comprise. Il ne s'agit nullement de nier la réalité des événements mais bien de repérer les interprétations auxquelles ceux-ci ont donné lieu, et de chercher à en apprécier la portée.

Bible and Theology, 57, 2003, p. 266-279. W. Klassen, «To the Hebrews or Against the Hebrews? Anti-Judaism and the Epistle to the Hebrews», dans S. G. Wilson (éd.), *Anti-Judaism in Early Christianity, vol. 2: Separation and Polemic* (Studies in Christianity and Judaism, 2), Waterloo, (Canada), Wilfrid Laurier University Press, 1986, p. 1-16.

[40] M. Goodman, «Modeling the Parting of the Ways», dans A. H. Becker et A. Y. Reed (éd.), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Texts and Studies in Ancient Judaism, 95), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 119-144.

Nuancer les arguments, affiner les chronologies, prendre de la distance avec des constructions idéologiques parfois vieilles de près de deux mille ans, telle est la démarche dans laquelle nous sommes engagés à entrer.

B – 1348 *Louvain-la-Neuve*,
Grand Place, 45.
regis.burnet@uclouvain.be

Régis BURNET
Professeur à la Faculté de théologie
Université catholique de Louvain

Résumé – Pendant longtemps, la Chute du Temple en 70 a servi de point de bascule pour les chronologies du judaïsme et du christianisme. On y lisait à la fois la fin du judaïsme d'après l'exil, le début du judaïsme rabbinique et le moment d'émancipation du christianisme. Or, depuis quelques années, des historiens majoritairement venus du monde juif remettent en cause ce qui paraissait une évidence en soulignant l'importance des continuités et en minimisant les ruptures. Un récent ouvrage permet de faire le point et pousse aussi à s'interroger sur notre manière de périodiser l'histoire chrétienne. Peut-on faire de 70 un tournant pour le christianisme? Est-ce un fondement solide pour dater les écrits du Nouveau Testament? Quelle lecture de l'Épître aux Hébreux peut-on faire grâce à ce nouveau paradigme?

Summary – For many years, the fall of the Temple in 70 CE was considered as a watershed in chronologies of Judaism and Christianity. It was regarded as the end of Post-Exilic Judaism, the beginning of Rabbinic Judaism and the time of emancipation of Christianity. However, in recent years, historians primarily coming from the Jewish world have been questioning what seemed obvious. They emphasize the importance of continuity and minimize the breaks. A recent book provides a fresh outlook to the issue and raises the questions of our periodization of Christian history. Can 70 CE actually serve a watershed for Christianity? Is this a sound basis for dating the New Testament? What understanding of Hebrews can we have within this new paradigm?