

Les partis religieux du Second Temple

Partie I — Le judaïsme du Second Temple

Introduction : un Israël pluriel

Le chapitre précédent a montré que le Temple de Jérusalem était une institution totale — économique, politique, symbolique. Il occupait le centre de la société judéenne et structurait l'existence de tous ceux qui se réclamaient d'Israël, y compris ceux qui le contestaient. Mais si le Temple était le centre de gravité commun, la question de savoir comment s'y rapporter, comment interpréter la Torah qui en commandait le culte, et ce qu'il fallait espérer de Dieu pour l'avenir d'Israël : voilà ce qui divisait profondément la société juive du Ier siècle.

Il existe une tendance, dans la lecture courante des Évangiles, à plaquer sur le judaïsme de l'époque une image monolithique — « les Juifs » comme bloc homogène, opposé à Jésus. Cette représentation est doublement fautive. Elle efface d'abord la diversité réelle d'un peuple traversé par des fractures théologiques, sociales et politiques aussi vives que celles qui divisaient n'importe quelle société complexe de l'Antiquité. Elle empêche ensuite de comprendre que Jésus n'entre pas en conflit avec « le judaïsme » en général, mais qu'il se situe dans un champ disputé, prend position dans des débats qui agitent ses contemporains, et que ses adversaires comme ses alliés appartiennent à des courants précis, identifiables, dont les positions lui donnaient forme et sens.

Flavius Josèphe, l'historien judéen devenu client de Rome après la guerre de 66–70, distingue trois grandes « philosophies » juives — Pharisiens, Sadducéens, Esséniens — auxquelles il ajoute un « quatrième mouvement » d'inspiration nationaliste radicale. Cette cartographie,

pensée pour des lecteurs gréco-romains à qui il voulait faire paraître le judaïsme digne de respect philosophique, est à la fois précieuse et insuffisante. Elle laisse de côté les Samaritains, ignore des mouvances intermédiaires, et reflète le biais d'un auteur qui sympathisait avec le pharisaïsme et cherchait à décharger les élites modérées de la responsabilité de la catastrophe de 70. Mais elle offre un premier cadre que des décennies de recherche — Schürer, Sanders, Vermes, VanderKam, Mason — ont considérablement affiné.

Trois axes structurent les divergences entre ces courants : leur rapport à la **Loi** (la Torah écrite, mais aussi les traditions d'interprétation orales ou sectaires qui prétendaient l'actualiser) ; leur rapport au **Temple** (légitime ou profané ? central ou substituable ?) ; et leur **eschatologie** (comment Dieu allait-il intervenir pour restaurer Israël, y avait-il une résurrection, un jugement, un Messie ?). Ce sont ces trois lignes de fracture que ce chapitre entend retracer, en passant successivement par les Pharisiens, les Sadducéens, les Esséniens de Qumrân, les Zélotes et Sicaïres, et les Samaritains, avant de les confronter dans une lecture transversale qui prépare la compréhension du milieu dans lequel Jésus a vécu, pensé et agi.

I. Les Pharisiens : la Torah pour tous, la résurrection comme horizon

Les Pharisiens sont le groupe juif que les Évangiles mentionnent le plus fréquemment, et cette familiarité a produit un paradoxe : ils sont à la fois les plus présents dans la mémoire chrétienne et les plus mal compris. La caricature du « pharisien hypocrite » — légaliste, formaliste, dénué de charité — est une construction polémique, amplifiée par des décennies de lecture anachronique projetant sur le Ier siècle les conflits ultérieurs entre christianisme et judaïsme rabbinique. Revenir à la recherche historique conduit à un tableau sensiblement différent.

Leur nom, *peroushim* — « séparés » —, reflète une double volonté de distinction : par rapport aux influences hellénistiques qui menaçaient de dissoudre l'identité juive, et par rapport au *'am ha'arets*, le « peuple de la terre », masse des Juifs ordinaires peu versés dans les subtilités

de la Loi. Apparus probablement au II^e siècle avant notre ère, dans le contexte des conflits avec la prêtrise hasmonéenne qui cumulait royauté et grand sacerdoce contre les conventions légales, ils émergent comme un mouvement de scribes et de sages qui font du savoir leur titre d'autorité — non la naissance sacerdotale, non la richesse. E. P. Sanders a insisté sur cette dimension méritocratique : la figure du Pharisien est celle de l'expert reconnu par ses pairs et par le peuple pour sa maîtrise de la Torah, ce qui anticipe directement le profil du rabbin qui dominera le judaïsme post-70.

Leur contribution théologique centrale est la **tradition orale** — la halakha transmise de maître à disciple et prétendant expliciter la volonté divine dans des situations que le texte écrit ne prévoit pas explicitement. Pour les Pharisiens, cette tradition n'est pas un ajout humain à la Torah : elle est une révélation parallèle accordée à Moïse au Sinai, transmise oralement de génération en génération, investie de la même autorité divine que la Torah écrite. Cette conviction justifie leur entreprise : adapter la Loi aux réalités changeantes, étendre des règles de pureté originellement destinées aux prêtres au service du Temple à l'ensemble de la vie quotidienne, faire de la table du repas un quasi-autel et du foyer domestique un microcosme du sanctuaire.

Cette extension est à la fois l'aspect le plus original et le plus contesté du pharisaïsme. Là où les Sadducéens tenaient la pureté enfermée dans le Temple, les Pharisiens voulaient que tout Israël — non seulement les prêtres — fût saint. Ce projet démocratisant (la sainteté n'est plus l'apanage d'une caste, elle est accessible à qui observe la halakha) impliquait cependant des distinctions sociales réelles : les *havérim*, membres des cercles pharisiens engagés dans l'observance rigoureuse des dîmes et de la pureté, se distinguaient du reste du peuple, jugé trop peu fiable pour partager la table avec eux sans précautions. Les Évangiles reflètent ces tensions quand ils montrent des Pharisiens scandalisés par le fait que Jésus mange avec des « pécheurs » — c'est-à-dire avec des gens dont le rapport aux prescriptions de pureté et de dîme était présumé insuffisant.

Sur le plan doctrinal, Josèphe prête aux Pharisiens une position d'équilibre entre providence divine et liberté humaine : Dieu gouverne l'histoire, mais l'homme garde la capacité de choisir le bien ou le mal, et la destinée coopère sans l'abolir. Ils croient en l'**immortalité de l'âme** et en la **résurrection des morts** : après la mort, les justes reçoivent leur récompense et les impies leur punition, dans un monde à venir (*'olam ha-ba*) qui viendra parachever l'histoire. C'est sur ce point que leur opposition avec les Sadducéens est la plus nette, et ce n'est pas un hasard si Paul, dans les Actes des Apôtres, se déclare en procès « pour l'espérance de la résurrection » — affirmation suffisante pour provoquer une dispute entre ses anciens collègues pharisiens et leurs adversaires sadducéens.

Après la catastrophe de 70, les Pharisiens seront les seuls à avoir les ressources théologiques pour survivre à la disparition du Temple. Leur halakha orale, transmise hors du sanctuaire, dans les synagogues et les maisons d'étude, est précisément ce qui permettra au judaïsme rabbinique de se reconfigurer sans le Temple, en faisant de la Torah l'axe d'une piété portable. Ce n'est pas un accident : ils avaient commencé ce travail bien avant 70.

II. Les Sadducéens : aristocratie, Torah écrite et rétribution présente

Si les Pharisiens incarnent le judaïsme de la Torah et de la synagogue, les Sadducéens incarnent celui du Temple et de l'aristocratie sacerdotale. Leur nom est traditionnellement rattaché à Tsadoq (*Zadok*), le grand prêtre de l'époque de David et Salomon, dont la lignée incarnait la légitimité sacerdotale par excellence. Qu'il s'agisse d'une généalogie réelle ou d'une revendication symbolique, elle dit l'essentiel de leur identité : ils se vivent comme les gardiens de la continuité du culte, les gestionnaires légitimes du Temple, les dépositaires de la prêtrise héréditaire.

Josèphe les décrit comme peu nombreux mais puissants, recrutés dans l'élite des familles aristocratiques de Jérusalem. Ils contrôlent pour une grande part la haute prêtrise et les postes les plus influents du Sanhédrin. Leurs adversaires pharisiens jouissent d'une plus grande

popularité, mais les Sadducéens détiennent le pouvoir institutionnel : la gestion du Temple, de ses finances, de sa logistique sacrificielle, et l'interface avec les autorités romaines. Cette position de pouvoir détermine leur posture théologique.

Leur rapport à la Torah est d'une stricte littéralité. Ils rejettent l'autorité de la tradition orale pharisienne et tiennent pour normatif uniquement ce qui est explicitement écrit. Ce conservatisme scripturaire peut paraître paradoxal — une aristocratie conservatrice défendant la lettre contre l'interprétation — mais il a sa logique : les traditions orales pharisiennes tendaient à réduire les prérogatives des prêtres, à étendre à tous des obligations qui pesaient autrefois surtout sur le sacerdoce, et à concurrencer l'autorité du Temple comme lieu de médiation. Les refuser, c'était défendre une certaine conception de l'ordre institutionnel et de la hiérarchie religieuse.

Sur l'eschatologie, leur position est radicalement distincte. Ils nient la résurrection des morts, l'immortalité de l'âme, et tout mécanisme de rétribution post-mortem. Dieu récompense et punit dans l'histoire, ici et maintenant, par la prospérité ou l'adversité. Cette théologie du « présentisme eschatologique » — tout se joue dans cette vie — était d'une certaine manière congruente avec leur position sociale : une élite qui prospère ne cherche pas à déplacer la rétribution divine vers un au-delà hypothétique. Elle avait aussi une cohérence théologique : refuser des développements doctrinaux absents du Pentateuque était la conséquence logique d'une herméneutique rigoureusement scripturaire.

Politiquement, les Sadducéens pratiquent un pragmatisme que leurs adversaires appellent collaboration. Pour maintenir le Temple en fonctionnement, ils gèrent leurs relations avec Rome, acceptent des contraintes, évitent les confrontations inutiles. Cette posture pragmatique leur vaut la suspicion de milieux plus nationalistes, qui voient dans leur accommodation avec l'occupant une trahison de l'Alliance. Ce conflit intra-élitaires — entre une aristocratie sacerdotale prête à la collaboration et des factions nationalistes prêtes à la rébellion — est l'une des lignes de tension les plus lourdes de la société judéenne du Ier siècle.

Leur destin historique est d'une lisibilité presque tragique : lorsque le Temple est détruit en 70, il n'y a plus de Sadducéens. Ils n'ont pas laissé de littérature propre — leur mémoire est principalement conservée par leurs adversaires. Leur identité était si solidairement liée à l'institution templière que sa disparition les emporte avec elle.

III. Les Esséniens et la communauté de Qumrân : séparation, pureté et apocalyptique

En 1947, un berger bédouin qui cherchait une chèvre égarée dans les falaises qui dominent la mer Morte jeta une pierre dans une grotte et entendit un bruit de céramique. Ce qu'il trouva — des jarres contenant des rouleaux de parchemin enveloppés dans du lin — allait révolutionner la compréhension du judaïsme du Ier siècle et fournir, pour la première fois, une documentation interne à l'un des courants décrits par Josèphe. Les manuscrits de la mer Morte, découverts dans les grottes de Qumrân, constituent depuis lors la source principale pour comprendre les Esséniens — ou du moins la branche la plus rigoriste d'un mouvement plus vaste.

Josèphe, Philon d'Alexandrie et Pline l'Ancien décrivaient déjà les Esséniens comme un groupe ascétique, vivant en communautés, pratiquant la mise en commun des biens, le célibat (pour une partie d'entre eux), et une observance de la Loi d'une rigueur sans équivalent. La découverte de Qumrân a permis de mettre un contenu précis sur ces descriptions. La *Règle de la Communauté* (1QS) décrit en détail les conditions d'admission au groupe — une initiation de deux à trois ans, la remise des biens au trésor collectif, une hiérarchie stricte entre prêtres et laïcs —, les repas communautaires précédés de bénédictions et tenus dans un ordre cérémoniel, les bains rituels réguliers (*miqwa'ot*), et les sanctions pour qui manquait à la discipline.

Ce qui distingue fondamentalement les Esséniens des autres courants est leur attitude envers le Temple. Ils ne l'ont pas simplement réformé en pensée : ils s'en sont retirés. Convaincus que le sacerdoce officiel de Jérusalem était illégitime — issu d'un schisme hasmonéen qui avait confié la grande prêtrise à des dynasties jugées impures — et que le Temple était profané par des pratiques calendaires qu'ils tenaient pour fautives, ils avaient fondé une communauté dans le désert, loin du sanctuaire. Cette rupture était si radicale qu'ils avaient développé un **calendrier propre** — un calendrier solaire de 364 jours, parfaitement symétrique, dont ils affirmaient qu'il était conforme à l'ordre de la création —, aboutissant à un décalage permanent des fêtes par rapport au calendrier officiel de Jérusalem. Célébrer la Pâque un autre jour que tout le reste du peuple, c'était affirmer que le Temple officiait dans le désordre, et que la communauté du désert était le seul Israël fidèle.

En attendant la restauration eschatologique d'un Temple purifié, la communauté elle-même devenait le sanctuaire. Les repas collectifs remplaçaient les sacrifices, la prière remplaçait les libations, la discipline de pureté supplantait les rites sacerdotaux. James VanderKam a montré comment la *Règle de la Communauté* décrit la communauté comme un « Temple de l'Esprit » — un sanctuaire spirituel que Dieu habitait au même titre que le bâtiment de pierre dont l'élite avait fait un instrument de domination.

La vision du monde essénienne est marquée par un **dualisme** prononcé. Deux esprits s'affrontent depuis la création — l'Esprit de Vérité et l'Esprit de Perversité — et ont partagé l'humanité entre fils de lumière et fils de ténèbres. Ce partage est prédéterminé : la communauté de Qumrân est l'assemblée des élus, le reste du peuple — y compris les autres groupes juifs — est en proie à l'influence mauvaise. Cette eschatologie apocalyptique est décrite dans le *Rouleau de la Guerre* (1QM) : une guerre finale entre les fils de lumière et les fils de ténèbres, à l'issue de laquelle Dieu interviendra spectaculairement, anéantira le mal, et instaurer un nouvel ordre où la communauté renaît dans sa vocation sacerdotale. On est loin de l'espérance pharisienne plus graduée, plus diffuse. On est au bord de l'embrasement.

Ces textes ont révélé des affinités troublantes avec certains thèmes du Nouveau Testament — le dualisme lumière/ténèbres si présent dans l'Évangile de Jean, les repas communautaires aux résonances quasi-sacramentelles, l'attente d'une intervention divine imminente. Geza Vermes, dans ses travaux sur Jésus comme Juif de Galilée, a refusé toute identification directe mais souligné que Jésus s'inscrit dans un courant plus large de judaïsme apocalyptique charismatique dont les Esséniens représentent la branche sectaire la plus visible.

IV. Zélotes et Sicaires : Dieu seul est roi

En l'an 6 de notre ère, l'annexion de la Judée comme province romaine et le recensement organisé par Quirinius provoquèrent une résistance armée. À sa tête, un certain **Judas le Galiléen**, accompagné d'un Pharisien du nom de Zadok. Josèphe, dans les *Antiquités judaïques*, présente leur mouvement comme une « quatrième philosophie » : elle partage avec les Phariséens l'attachement à la Torah, mais y ajoute une conviction radicale — *Dieu seul est roi d'Israël*, et se soumettre à une puissance étrangère, payer l'impôt à César, c'est commettre un acte d'idolâtrie.

Cette théologie est simple dans sa formulation, explosive dans ses conséquences. Elle ne demande pas de se retirer dans le désert comme les Esséniens, ni de pratiquer une halakha rigoureuse comme les Phariséens. Elle demande de se lever, d'armer sa foi, et de chasser l'occupant au nom du zèle pour l'Alliance. Le mot-clé est *qin'ah* — le **zèle** jaloux pour Dieu et sa Loi, dont la figure paradigmatique est Phinéhas, qui transperce de sa lance un couple israélite-madianite en plein péché (Nb 25) et dont Dieu récompense l'ardeur par un pacte éternel de sacerdoce. Les Zélotes se vivent comme les héritiers de ce zèle, et l'alliance fondatrice entre Dieu et Israël comme une obligation d'exclusivité absolue que la présence romaine en Judée viole.

Josèphe tient ce courant pour responsable de la catastrophe de 66–70 : en refusant le compromis raisonnable, en sacralisant la violence, en transformant la résistance en impératif théologique, ses héritiers ont entraîné Israël dans une guerre perdue d'avance. Cette lecture est suspecte — Josèphe était passé du côté de Rome et avait tout intérêt à charger les nationalistes pour dédouaner les élites modérées. Mais elle témoigne du poids politique et symbolique de ce courant dans les décennies qui précèdent la guerre.

Les **Sicaires** constituent une forme encore plus radicale de cette idéologie. Armés de dagues dissimulées (*sicae*), ils pratiquaient des assassinats ciblés en plein jour, dans les rues de Jérusalem, visant non seulement des Romains mais des notables juifs accusés de collaboration. Josèphe les décrit avec horreur. Leur action culmine dans l'occupation de la forteresse de Masada, où, selon le récit célèbre des *Guerres juives*, ils se donnèrent collectivement la mort en 72–73 plutôt que de se rendre aux légions de Flavius Silva. Que ce récit soit historiquement exact ou rhétoriquement construit, il est devenu l'un des mythes fondateurs de la résistance juive.

L'eschatologie zélote est moins textuellement élaborée que celle de Qumrân, mais elle partage l'espérance d'une intervention divine en faveur de ceux qui se lèvent pour la Loi — comme les victoires des Maccabées, interprétées comme signes que Dieu combat avec les siens. Elle attend souvent un **Messie royal**, fils de David, qui conduira la délivrance nationale. Cette attente n'est pas une spéculation désincarnée : elle s'alimente de tensions sociales réelles, d'une colère contre l'élite sacerdotale perçue comme complice de l'occupant, d'une misère rurale aggravée par les exigences fiscales à la fois de Rome et du Temple.

Le Nouveau Testament témoigne de cette proximité d'horizon : l'un des douze disciples de Jésus est surnommé « Simon le Zélote ». L'épisode de l'impôt à César place Jésus face à la question centrale de l'idéologie zélote. Sa crucifixion entre deux « bandits » (*lestai*) — terme que Josèphe utilise pour désigner les insurgés — suggère que les Romains percevaient un risque de confusion. Ces détails ne font pas de Jésus un Zélote. Ils montrent qu'il opère dans

un espace où la tentation de la résistance armée est réelle, familière, théologiquement articulée — et qu'il prend des positions qui le distinguent de cette voie, sans pour autant la réduire au silence.

V. Les Samaritains : un Israël concurrent

Le texte du chapitre 4 de l'Évangile de Jean l'affirme avec une précision qui révèle une réalité sociologique : « Les Juifs en effet n'ont pas de relations avec les Samaritains » (Jn 4,9). Cette phrase jette sur un conflit plusieurs fois séculaire la lumière d'une pratique quotidienne d'évitement. Les Samaritains ne sont pas un peuple étranger. Ils pratiquent un judaïsme centré sur la Torah de Moïse, observent le sabbat et les grandes fêtes, reconnaissent l'Alliance entre Dieu et Israël. Mais ils constituent, aux yeux des Judéens, un Israël hérétique — un concurrent, non un frère.

Les origines du schisme sont complexes et disputées. La conquête assyrienne du royaume d'Israël du Nord en 722 avant notre ère, l'installation de populations étrangères mêlées aux survivants, et les tensions de l'époque perse et hellénistique autour du retour d'exil et de la reconstruction du Temple ont alimenté une rupture progressive. L'événement cristallisant est la construction d'un temple rival sur le **mont Garizim**, dans la région de Samarie, au Ve siècle. Pour les Samaritains, Garizim est le lieu choisi par Dieu, le mont sur lequel Abraham fut prêt à offrir Isaac, le point de contact entre le ciel et la terre. La destruction de ce temple par Jean Hyrcan, roi hasmonéen, vers 110 avant notre ère, exacerba une hostilité déjà profonde.

La particularité la plus visible du samaritanisme est son **canon scripturaire** : les Samaritains ne reconnaissent que le Pentateuque — la Torah de Moïse, dans une version propre, le Pentateuque samaritan, qui présente environ six mille variantes par rapport au texte massorétique juif. La plupart de ces variantes sont mineures, mais certaines sont théologiquement décisives : là où le texte hébreu dit « le lieu que YHWH choisira », le Pentateuque samaritan emploie le passé — « le lieu que YHWH a choisi » — ancrant dans la

Loi même la légitimité de Garizim. Le rejet des Prophètes et des Écrits, tels qu'ils sont canonisés dans le judaïsme judéen, n'implique pas leur ignorance totale, mais leur non-autorité normative. L'eschatologie samaritaine, peu documentée pour le Ier siècle, est centrée sur l'attente d'un **Taheb** — un « rénovateur » prophétique, figure proche du « prophète comme Moïse » évoqué en Deutéronome 18 — qui restaurera le vrai culte sur Garizim.

Le dialogue entre Jésus et la femme samaritaine en Jean 4 condense l'essentiel du différend. Elle lui pose la question fondamentale : « Nos pères ont adoré sur cette montagne, et vous dites que c'est à Jérusalem qu'il faut adorer. » La réponse de Jésus — « Ni sur cette montagne ni à Jérusalem » — ne tranche pas le litige en faveur de l'une des parties. Elle le dépasse, en annonçant une adoration « en esprit et en vérité » qui n'est plus suspendue à un lieu. La portée de cette affirmation ne peut être mesurée qu'à la lumière de ce que le lieu représentait pour les deux parties — c'est-à-dire tout.

VI. Tableau comparatif : Loi, Temple, eschatologie

Ces cinq courants — Pharisiens, Sadducéens, Esséniens, Zélotes/Sicaires, Samaritains — ne sont pas cinq déclinaisons d'un même judaïsme de base. Ils représentent des réponses substantiellement différentes à trois questions fondamentales.

Sur la **Loi**, la ligne de fracture principale sépare ceux qui reconnaissent une autorité interprétative aux traditions orales ou sectaires (Pharisiens avec leur halakha orale, Esséniens avec leurs règlements codifiés) de ceux qui s'en tiennent à la Torah écrite seule (Sadducéens, Samaritains dans leur rapport au Pentateuque). Les Zélotes radicalisent l'aspect politique de la Torah — l'exclusivisme divin — sans produire un corpus halakhique original.

Sur le **Temple**, la polarisation est entre ceux qui le défendent comme centre absolu de la vie religieuse (Sadducéens dans leur logique institutionnelle, Pharisiens comme lieu central qu'ils acceptent tout en le dépassant partiellement, Zélotes comme symbole de la souveraineté

divine à défendre par les armes) et ceux qui en contestent la légitimité concrète — soit que le vrai Temple soit à Garizim (Samaritains), soit que celui de Jérusalem soit profané par un prêtre illégitime (Esséniens).

Sur l'**eschatologie**, le spectre va du présentisme radical des Sadducéens — pas de résurrection, rétribution dans cette vie — à l'apocalyptique dualiste des Esséniens, avec entre les deux les Pharisiens qui attendent une résurrection et un jugement dans le monde à venir, les Zélotes qui espèrent une intervention divine victorieuse dans l'histoire immédiate, et les Samaritains qui nourrissent leur propre attente prophétique centrée sur Garizim.

Ces divergences ne sont pas de simples débats académiques. Elles déterminent des pratiques concrètes, des alliances politiques, des attitudes face à Rome, des définitions du « vrai Israël ». Elles créent un champ de compétition où chaque groupe prétend incarner la fidélité authentique à l'Alliance, et où la légitimité à interpréter la Torah, à gérer le Temple et à promettre l'avenir de Dieu à Israël est un enjeu de pouvoir autant que de vérité.

Conclusion : ce que le paysage partisan change pour lire Jésus

Placer Jésus dans ce paysage transforme la lecture du Nouveau Testament aussi profondément que l'avait fait, au chapitre précédent, la reconstruction du Temple comme institution totale.

Ses controverses avec les Pharisiens sur le sabbat et la pureté ne sont pas des disputes entre « religion » et « légalisme » — elles sont des débats intra-pharisiens sur l'interprétation de la halakha, conduits selon les codes de l'argumentation rabbinique naissante. Ses affrontements avec les Sadducéens sur la résurrection l'inscrivent dans une fracture théologique qui déchire Israël, et sa réponse — citant la Torah elle-même pour défendre la résurrection contre ceux qui prétendent s'en tenir à la lettre — est un coup rhétorique qui se comprend uniquement dans ce contexte précis.

Son refus de la violence armée et son ambiguïté sur la question de l'impôt ne le font pas sortir du débat zélote — ils y prennent position, avec une autorité qui suppose que ses interlocuteurs reconnaissent l'importance de la question. Sa pratique de s'asseoir à table avec des « pécheurs » et des gens dont la pureté rituelle est douteuse est une prise de parti dans le débat pharisien sur qui peut partager la table de qui. Sa fréquentation de milieux apocalyptiques, son annonce du « Royaume de Dieu » comme réalité à la fois présente et imminente, son rapport tendu au Temple qu'il ne rejette pas mais annonce détruit — tout cela s'inscrit dans un espace théologique où les Esséniens, les Pharisiens, les Zélotes avaient déjà tracé des positions.

Jésus n'est pas un réformateur qui viendrait de nulle part apporter à un judaïsme unifié et figé un message de liberté. Il est un acteur dans un champ disputé, qui parle avec autorité précisément parce que ses interlocuteurs connaissent les termes du débat — et reconnaissent que sa manière de les recombinaison les surprend, les irrite ou les convainc. La question n'est pas de savoir s'il était Pharisien, Essénien, ou Zélote. La question est de comprendre ce que sa parole et ses actes signifiaient *pour ceux qui en étaient contemporains*, dans ce champ de tensions que ce chapitre vient de reconstruire.

Les chapitres suivants continueront cet enracinement. Le chapitre 3 examine la halakha — le système de pureté et le « nomisme de l'Alliance » que Sanders a rendu célèbre. Le chapitre 4 plonge dans l'apocalyptique juive, ce courant qui promettait à Israël une intervention divine imminente et transformatrice. Le chapitre 5, enfin, reconstruit le jeu des dominations croisées — romaine, hérodiennne, sacerdotale — qui définissait les marges d'action de quiconque prétendait parler au nom de Dieu dans la Judée du Ier siècle.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : E. P. Sanders, Judaism: Practice and Belief (1992) ; Emil Schürer (rév. Vermes, Millar, Black), The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (1973–1987) ; Geza Vermes, The Complete Dead Sea Scrolls in English (1997) ; James C. VanderKam, The Dead Sea Scrolls Today (2010) ; Steve Mason, Flavius Josephus on the Pharisees (1991) ; Martin

Hengel, The Zealots (1989) ; Flavius Josèphe, Antiquités judaïques et Guerre juive ; Shaye J. D. Cohen, From the Maccabees to the Mishnah (2006) ; John J. Collins, Beyond the Qumran Community (2009).