

Domination romaine et compromis avec l'élite religieuse

Partie I — Le judaïsme du Second Temple

Introduction : quand l'attente du Royaume rencontre le pouvoir de César

Le chapitre précédent a montré comment l'apocalyptique juive avait reconfiguré, dans les deux siècles qui précèdent Jésus, l'imaginaire religieux d'une partie d'Israël : l'espérance ne se déployait plus seulement dans l'horizon d'une restauration politique nationale, mais dans l'attente d'une intervention décisive de Dieu, capable de renverser l'ordre du monde présent et d'inaugurer un règne de justice. Or cette attente ne flottait pas dans l'éther des idées. Elle s'enracinait dans une expérience concrète et brûlante : celle d'un peuple soumis à une puissance étrangère qui prétendait incarner, par la personne de l'empereur, l'ordre même du cosmos. L'apocalyptique était, en grande partie, la réponse d'un peuple occupé à la question de savoir qui, de César ou de Dieu, gouvernait réellement l'histoire.

C'est cette occupation qu'il faut maintenant examiner de près. Car on ne comprend ni la prédication de Jésus, ni la fracture qui le conduisit à la croix, ni les tensions qui traversent les premières communautés chrétiennes, si l'on ne saisit pas la nature exacte du système de domination que Rome avait installé en Judée et en Galilée, et surtout la manière dont une partie de l'élite religieuse juive s'était arrangée avec ce système. La domination romaine ne fut pas seulement une oppression venue de l'extérieur ; elle fut aussi, et c'est là le point décisif, un dispositif qui passait par des intermédiaires juifs, qui se servait de l'autorité sacerdotale et qui faisait du Temple lui-même un rouage de l'administration impériale.

La question de ce chapitre est donc la suivante : comment Rome gouvernait-elle réellement la Judée, et à quel prix, pour qui, ce gouvernement était-il rendu possible ? Comprendre ce prix — le compromis consenti par une aristocratie sacerdotale soucieuse de préserver à la fois sa position et le sanctuaire — c'est se donner les moyens de lire autrement les conflits que les évangiles attribuent à Jésus, et de poser la question, centrale pour le projet Fontes, de la collusion entre pouvoir religieux et pouvoir politique.

I. L'architecture de la domination : un empire qui gouverne par délégation

Rome n'a jamais conçu son empire comme une administration uniforme et centralisée. Sa puissance reposait au contraire sur une économie de moyens : gouverner le plus de territoire possible avec le moins de fonctionnaires impériaux possible, en s'appuyant sur les élites locales que l'on cooptait, récompensait et surveillait. La Judée illustre ce principe à la perfection. Lorsque Pompée s'empare de Jérusalem en 63 avant notre ère, il ne transforme pas immédiatement le pays en province administrée directement. Il préfère maintenir une dynastie locale, les Hasmonéens d'abord, puis la maison d'Hérode, à qui il délègue le gouvernement intérieur sous tutelle romaine. Ce que les historiens appellent le **royaume client** — un État théoriquement souverain mais entièrement dépendant de la faveur de Rome pour sa survie — fut le premier visage de la domination.

Hérode le Grand, qui règne de 37 à 4 avant notre ère, incarne ce modèle dans toute son ambiguïté. Iduméen converti, donc juif aux yeux de certains et étranger aux yeux d'autres, il ne tient son trône que de la décision du Sénat romain et de l'appui successif d'Antoine puis d'Octave-Auguste. Sa fidélité à Rome est sans faille, et c'est elle qui lui permet de régner près de quarante ans avec une stabilité remarquable. Mais cette fidélité a un coût : Hérode doit lever des impôts considérables pour entretenir sa cour, financer ses constructions et verser à Rome les tributs attendus. Comme l'a souligné Martin Goodman, l'aristocratie qui se forme

autour d'Hérode et de ses successeurs est une élite dont la légitimité ne procède plus de la tradition juive mais de la reconnaissance impériale, ce qui crée une dissociation durable entre les détenteurs du pouvoir et le sentiment religieux populaire.

À la mort d'Hérode, le royaume est partagé entre ses fils, puis la Judée proprement dite passe, en l'an 6 de notre ère, sous administration romaine directe. Un **préfet** — plus tard appelé **procurateur** — y est nommé, dont Ponce Pilate (26-36) est le représentant le plus célèbre. Ce gouverneur ne réside pas à Jérusalem mais à Césarée maritime, ville portuaire de fondation hérodiennne, et ne monte dans la capitale qu'aux grandes fêtes, lorsque les foules de pèlerins font craindre les troubles. Il dispose de troupes auxiliaires, recrutées localement parmi les populations non juives, et concentre entre ses mains deux prérogatives décisives : le droit de glaive, c'est-à-dire le pouvoir de condamner à mort, et la nomination du grand prêtre. Cette dernière prérogative est capitale pour comprendre la suite : en se réservant le contrôle de la plus haute fonction religieuse d'Israël, Rome s'assurait que le sommet de la hiérarchie sacerdotale lui demeurât redevable.

II. Le Temple comme institution politico-économique

On se représente souvent le Temple de Jérusalem comme un pur lieu de culte. Il était cela, mais il était aussi infiniment davantage : le cœur économique, fiscal et politique de la Judée. Reconstitué à grands frais par Hérode, qui en fit l'un des sanctuaires les plus monumentaux du monde méditerranéen, le Temple drainait des ressources considérables. La **taxe du demi-sicle**, due par tout mâle juif adulte, y affluait depuis l'ensemble de la diaspora ; les pèlerinages des grandes fêtes — Pâque, Pentecôte, Tabernacles — y attiraient des dizaines de milliers de fidèles ; le commerce des animaux sacrificiels, le change des monnaies et la perception des dîmes en faisaient une machine financière d'une ampleur inégalée dans la région.

Cette concentration de richesse avait une traduction sociale directe. Autour du Temple s'était constituée une aristocratie sacerdotale, dominée par quelques grandes familles — celle d'Anne et de Caïphe au premier rang —, qui contrôlaient non seulement le culte mais aussi une part importante du foncier et des circuits économiques de la Judée. Le Temple était, selon une formule devenue classique chez les historiens, à la fois une banque, un abattoir industriel, un centre de pèlerinage et le siège du pouvoir indigène. Sa trésorerie servait de dépôt pour les fortunes privées ; ses entrepôts régulaient les flux de denrées ; ses tribunaux, à travers le **Sanhédrin**, exerçaient une autorité judiciaire que Rome tolérait dans les affaires intérieures.

C'est cette nature hybride qui rend intelligible la place du Temple dans le dispositif de domination. Rome n'avait aucun intérêt à détruire une institution qui assurait l'ordre, drainait les ressources et canalisait l'énergie religieuse d'un peuple notoirement difficile à gouverner. Mieux valait s'en servir. En contrôlant la nomination du grand prêtre et en conservant, jusqu'à un certain point, la garde des vêtements sacerdotaux — symbole de souveraineté sur le culte —, le pouvoir impérial faisait du sanctuaire un instrument de stabilité. La grande prêtrise devenait ainsi une fonction à double face : tournée vers Dieu dans l'ordre liturgique, tournée vers César dans l'ordre politique. Toute la difficulté de la position sacerdotale tenait à cette duplicité structurelle, qu'aucune habileté individuelle ne pouvait entièrement dissiper.

III. Les Sadducéens et l'art du compromis

L'élite qui occupait cette position était, pour l'essentiel, celle des **Sadducéens**. Le groupe est difficile à cerner, car nous ne le connaissons qu'à travers les écrits de ses adversaires ou de tiers — Flavius Josèphe, le Nouveau Testament, la littérature rabbinique postérieure — et qu'aucun texte sadducéen ne nous est parvenu en propre. Mais les grandes lignes de leur profil se dégagent avec netteté. Liés aux grandes familles sacerdotales et à l'aristocratie foncière,

conservateurs en matière théologique — ils rejetaient la résurrection des morts, l'existence des anges et l'autorité des traditions orales que les Pharisiens tenaient pour révélées —, les Sadducéens étaient avant tout les hommes du Temple et de son ordre.

Leur conservatisme théologique avait un corollaire politique souvent mal compris. En refusant l'espérance apocalyptique de la résurrection et du jugement, en se tenant à la seule Torah écrite, les Sadducéens se trouvaient prémunis contre les attentes eschatologiques qui rendaient les autres groupes potentiellement séditieux. Un homme qui n'attend pas l'irruption imminente du Royaume de Dieu n'a aucune raison de précipiter la fin de l'ordre présent ; il a au contraire tout intérêt à le préserver, puisque c'est dans cet ordre que se situent sa position et ses privilèges. Le réalisme politique des Sadducéens — leur disposition à composer avec Rome — n'était donc pas une trahison contingente, mais le prolongement cohérent de leur vision du monde.

Flavius Josèphe, lui-même issu d'une famille sacerdotale, présente les Sadducéens comme un groupe peu populaire, dont l'influence se limitait aux gens de pouvoir et de fortune. Cette impopularité est significative. Aux yeux du petit peuple de Judée, écrasé d'impôts et tenu à distance des bénéfices du système, l'aristocratie sacerdotale apparaissait de plus en plus comme une caste compromise, qui tirait son pouvoir de l'occupant et négligeait la justice due aux pauvres. La distance entre le sanctuaire et le peuple, déjà perceptible sous Hérode, ne fit que se creuser au fil des décennies. Lorsque la grande révolte éclatera en 66, l'un des premiers gestes des insurgés sera précisément de s'en prendre aux archives où étaient conservées les reconnaissances de dettes — geste qui visait l'élite créancière autant que Rome elle-même.

Il faut cependant se garder de la caricature. Les historiens contemporains, à la suite de travaux comme ceux de E. P. Sanders, ont rappelé que la collaboration des grands prêtres n'était pas pure vénalité. Caïphe, qui occupa la fonction pendant près de dix-huit ans — une longévité exceptionnelle qui témoigne de son habileté —, pouvait sincèrement croire qu'en maintenant l'ordre et en évitant la confrontation avec Rome, il protégeait le Temple, le culte et la survie

même de la nation. La phrase que l'évangile de Jean lui prête, selon laquelle « il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple, plutôt que la nation périsse tout entière », exprime exactement cette logique : une logique de préservation institutionnelle qui peut, à ses propres yeux, se présenter comme une forme de responsabilité. Le compromis sacerdotal n'était pas nécessairement un cynisme ; il était une politique, et c'est précisément ce qui le rend redoutable à analyser.

IV. Le poids de la domination sur le petit peuple

Pour mesurer la portée de ce compromis, il faut considérer ce que la domination romaine signifiait concrètement pour la masse de la population. Le système fiscal pesait lourdement et se superposait en strates : tribut dû à Rome, impôts du gouverneur ou du tétrarque, taxes du Temple, dîmes dues aux prêtres et aux lévites. Un paysan de Galilée ou de Judée pouvait ainsi voir une fraction considérable de sa production absorbée par des prélèvements multiples, dont une partie remontait, en dernière instance, vers Rome et vers l'aristocratie locale qui en assurait la collecte. Les travaux de Richard Horsley ont insisté sur le caractère structurellement prédateur de ce système, qui poussait nombre de petits exploitants vers l'endettement, la perte de leur terre et le travail journalier.

Cette pression économique avait des effets sociaux profonds. La concentration des terres entre les mains de quelques grands propriétaires, souvent liés à l'aristocratie sacerdotale ou hérodienne, créait une masse croissante de déracinés : ouvriers agricoles sans terre, mendiants, bandits sociaux. Le brigandage, que Josèphe évoque à de nombreuses reprises, n'était pas un simple problème d'ordre public ; il était le symptôme d'une crise agraire et d'un délitement du tissu communautaire traditionnel. Ce monde de dettes, d'expropriations et de précarité constitue l'arrière-plan immédiat de la prédication de Jésus, où la remise des dettes, la bénédiction des pauvres et l'avertissement contre les riches occupent une place centrale.

À cette violence économique s'ajoutait une violence symbolique. La présence romaine était une humiliation permanente pour une partie des Juifs : les enseignes des légions portant l'image de l'empereur, les pièces frappées à l'effigie de César, les exigences de respect envers le culte impérial heurtaient frontalement le monothéisme et l'aniconisme juifs. Les évangiles eux-mêmes en gardent la trace dans l'épisode du denier de César et la question piège sur la licéité de l'impôt — question qui n'avait rien d'académique, puisqu'elle touchait à la fois à la soumission politique et à la fidélité religieuse. Refuser l'impôt, c'était nier la légitimité de Rome ; le payer sans réserve, c'était reconnaître la souveraineté de César sur une terre que la foi tenait pour appartenant à Dieu seul.

C'est dans cet écart que se logeait toute la tension du judaïsme du Ier siècle. L'aristocratie sacerdotale avait choisi de payer, de composer, de maintenir. Une partie du peuple, nourrie de l'espérance apocalyptique décrite au chapitre précédent, attendait au contraire que Dieu lui-même chassât l'occupant et renversât les puissants de leur trône. Entre ces deux pôles s'étalait toute une gamme de positions, des Pharisiens soucieux de sanctifier la vie quotidienne sans rompre frontalement avec l'ordre établi, jusqu'aux zélotes qui, quelques décennies plus tard, feront le pari désespéré de la révolte armée.

V. Galilée et Judée : deux mondes sous une même domination

Il serait trompeur de traiter la Judée et la Galilée comme un espace homogène. Les deux régions vivaient la domination sous des formes sensiblement différentes, et cette différence éclaire le parcours même de Jésus. La Galilée n'était pas, à l'époque de son ministère, une province romaine directement administrée : elle relevait du tétrarque **Hérode Antipas**, fils d'Hérode le Grand, qui y régnait comme prince client jusqu'en 39. Les Galiléens n'avaient donc affaire ni à un préfet romain ni, pour leur vie quotidienne, à des soldats de Rome, mais à une cour locale dont les ambitions et les constructions — notamment la fondation de Tibériade sur les rives du lac — pesaient sur eux par la fiscalité.

Région agricole et lacustre, marquée par la pêche, la culture des céréales et de l'olivier, la Galilée a longtemps été décrite par certains chercheurs comme une terre de misère et d'agitation messianique. Les fouilles archéologiques des dernières décennies ont nuancé ce tableau : la Galilée du Ier siècle apparaît plutôt comme une région juive relativement prospère et densément peuplée, dotée d'un fort attachement aux pratiques religieuses — bains rituels, vaisselle de pierre, refus de l'iconographie figurée. Le portrait d'une Galilée à demi païenne et hellénisée, que l'on a parfois opposée à une Judée pieuse, ne résiste pas à l'examen des données matérielles. Jésus n'était pas un marginal culturel issu d'une périphérie déjudaisée, mais un Juif galiléen pleinement inséré dans le monde religieux de son temps.

La distance entre la Galilée et le Temple n'en était pas moins réelle. Pour un Galiléen, Jérusalem et son sanctuaire constituaient un centre lointain, vénéré mais aussi exigeant : on y montait en pèlerinage, on lui devait dîmes et taxes, mais le pouvoir sacerdotal y demeurait une réalité étrangère, dominée par des familles judéennes dont les intérêts ne coïncidaient pas nécessairement avec ceux du nord. Cette tension géographique et sociale n'est pas indifférente pour comprendre la prédication de Jésus. C'est depuis la périphérie galiléenne, et avec une sensibilité aiguë par la condition des petits exploitants et des journaliers de cette région, qu'il porte au centre — au Temple lui-même — une parole de critique. La montée à Jérusalem n'est pas un simple déplacement géographique : c'est la confrontation d'un prophète venu de la marge avec le cœur du système qui unissait pouvoir religieux et compromis politique.

VI. Lectures historiennes : oppression, collaboration et complexité

La manière dont les historiens interprètent ce système de domination a varié et continue de faire débat, et il importe d'en restituer les principales lignes pour ne pas s'enfermer dans une lecture unilatérale. Une première tradition, illustrée notamment par Richard Horsley, a mis l'accent sur la dimension de domination et de résistance. Selon cette lecture, la société juive du Ier siècle était traversée par un conflit fondamental entre une élite collaborationniste —

aristocratie hérodiennne et sacerdotale — et un peuple opprimé dont les mouvements de protestation, prophétiques ou armés, exprimaient une résistance populaire continue à l'ordre impérial et à ses relais indigènes. Dans cette perspective, le compromis sacerdotal n'est pas un détail mais le ressort même de la domination : Rome règne parce que des Juifs acceptent de gouverner pour elle.

Une seconde tradition, sans nier l'oppression, a invité à plus de prudence sur la notion de résistance permanente. Des chercheurs comme E. P. Sanders ont rappelé que les périodes de calme furent bien plus longues que les épisodes de révolte, que la plupart des Juifs vivaient leur foi sans visée séditeuse, et que les grands prêtres remplissaient une fonction médiatrice dont la suppression aurait livré le peuple à un contact plus brutal encore avec le pouvoir romain. Martin Goodman, de son côté, a déplacé l'analyse vers la question de la légitimité : c'est, selon lui, l'incapacité de l'aristocratie dirigeante à se faire reconnaître comme légitime par l'ensemble de la société juive qui mina progressivement le système et le conduisit à la rupture de 66. La grande révolte serait moins le produit d'une oppression continue que celui d'une crise de l'élite, désavouée à la fois par Rome et par son propre peuple.

D'autres approches, comme celle de John Dominic Crossan, ont cherché à inscrire le cas juif dans une analyse plus large des sociétés agraires de la Méditerranée antique, marquées par un fossé radical entre une mince couche dirigeante et l'immense majorité des producteurs. Dans cette optique, ce qui se joue en Judée n'est pas une exception mais une variante d'un phénomène structurel : partout, l'empire romain s'appuyait sur des élites locales pour extraire le surplus agricole, et partout cette extraction nourrissait des tensions. La spécificité juive tenait à ce que la résistance disposait, avec le monothéisme et l'espérance apocalyptique, d'un langage religieux capable de transfigurer le conflit social en combat eschatologique.

Ces lectures ne sont pas exclusives les unes des autres ; elles éclairent des facettes différentes d'une même réalité. Ce qu'elles ont en commun, et ce qui importe pour notre propos, c'est la mise en évidence d'une vérité structurelle : le pouvoir religieux, en Judée, ne pouvait subsister

qu'en s'articulant au pouvoir politique de l'occupant, et cette articulation avait un prix payé par les plus pauvres. La question n'est pas de savoir si tel grand prêtre fut personnellement honnête ou corrompu, mais de comprendre qu'une institution sacrée s'était trouvée, par sa position même, prise dans une logique de préservation qui l'éloignait inéluctablement de la justice qu'elle était censée incarner. C'est précisément cette logique que la prédication de Jésus viendra mettre en accusation.

VII. Le retournement de 70 et la recomposition de la mémoire

Le système ainsi décrit s'effondra dans la catastrophe de la guerre judéo-romaine. En 66, les tensions accumulées débouchèrent sur une révolte ouverte ; en 70, après un siège terrible, les légions de Titus prirent Jérusalem et détruisirent le Temple. Cet événement ne fut pas un épisode parmi d'autres : il constitua une rupture civilisationnelle dont les conséquences déterminèrent l'avenir tant du judaïsme que du christianisme naissant. Avec le Temple disparaissait le centre du culte sacrificiel, la trésorerie nationale, le siège du Sanhédrin et, surtout, la base institutionnelle de l'aristocratie sacerdotale. Les Sadducéens, dont l'identité tout entière était liée au sanctuaire, s'évanouirent de l'histoire en quelques années. Le compromis qui avait structuré la vie religieuse de la Judée pendant un siècle n'avait plus d'objet : il n'y avait plus de Temple à préserver.

Cette disparition entraîna une recomposition profonde du judaïsme. Privé de son centre cultuel, il se réorganisa autour de l'étude de la Torah, de la synagogue et de l'autorité des maîtres — les rabbins, héritiers en partie de la tradition pharisienne, qui surent inventer une forme de judaïsme capable de survivre sans Temple ni sacrifice. La prière, l'observance et l'interprétation des Écritures prirent la place des holocaustes. Le judaïsme rabbinique qui se constitue après 70 n'est donc pas la simple continuation du judaïsme du Second Temple : il en est la transformation sous la pression de la catastrophe, une réponse créatrice à l'effondrement du système ancien.

Cette rupture a aussi reconfiguré la mémoire que l'on a gardée des événements antérieurs, et c'est un point dont l'historien doit tenir le plus grand compte. Les évangiles, pour l'essentiel, ont été mis par écrit après 70, dans un monde où le Temple n'existait plus et où les communautés chrétiennes se séparaient douloureusement de la synagogue. Le regard qu'ils portent sur les grands prêtres, sur les Sadducéens et sur les autorités du Temple est donc rétrospectif : il est nourri par la conscience que ce système a été jugé par l'histoire elle-même, balayé par la destruction du sanctuaire. La sévérité des évangiles à l'égard de l'élite sacerdotale, et le déplacement de la responsabilité de la mort de Jésus vers les autorités juives plutôt que vers le pouvoir romain, doivent se lire à la lumière de ce contexte post-70, où il était à la fois plus prudent et plus cohérent, pour des communautés vivant sous Rome, de ne pas accabler l'empire. Démêler ce que les sources nous disent de la situation réelle des années 30 et ce qu'elles projettent rétrospectivement constitue l'un des défis majeurs de toute lecture historique des évangiles.

Conclusion : ce que la domination romaine change pour lire l'Église

Ce chapitre a voulu établir une réalité que toute lecture pieuse tend à estomper : la religion juive du Ier siècle ne vivait pas dans un espace séparé du pouvoir, mais en symbiose avec lui. Le Temple n'était pas seulement un lieu de prière, c'était une institution politique et économique ; le grand prêtre n'était pas seulement un médiateur du sacré, c'était un agent de l'ordre romain, nommé par l'occupant et redevable envers lui ; l'aristocratie sacerdotale n'était pas seulement une caste sainte, c'était une élite qui devait sa position à un compromis permanent avec César. Ce compromis, qui pouvait se justifier comme protection de la nation et du culte, avait un coût supporté par les plus pauvres et creusait un fossé toujours plus large entre le sanctuaire et le peuple.

Pour le projet Fontes, ce constat est d'une portée décisive et qu'il faut énoncer sans détour. La tentation pour une institution religieuse de s'arranger avec le pouvoir, de confondre la préservation de ses structures avec la fidélité à sa mission, de justifier le compromis au nom de la prudence et de la survie, n'est pas un accident de l'histoire juive du Ier siècle : c'est une tentation permanente de toute religion devenue institution, et l'Église catholique ne s'y est pas soustraite au cours de son histoire. Comprendre comment l'élite sacerdotale du Temple en vint à préférer l'ordre établi à la justice, et comment cette préférence la mit en porte-à-faux avec un prophète venu rappeler les exigences premières de l'alliance, c'est se donner une grille de lecture pour interroger les compromissions ultérieures de l'institution chrétienne avec les pouvoirs temporels. La question que Jésus pose au Temple est aussi, par-delà les siècles, une question posée à l'Église : qui sert-elle réellement, le Royaume qu'elle annonce ou l'ordre qui la fait vivre ?

C'est précisément cette figure de Jésus — ce prophète galiléen qui monte au centre du système pour le mettre en accusation, et que ce système finit par broyer — qu'il nous faut maintenant approcher au plus près. Mais comment connaître ce Jésus avec rigueur, par-delà les couches de mémoire, de théologie et de projection qui se sont déposées sur lui ? Le chapitre suivant abordera de front cette difficulté en examinant la méthode et les critères de la quête du Jésus historique : comment les historiens cherchent à distinguer, dans les sources, ce qui remonte vraisemblablement à Jésus lui-même de ce que les communautés chrétiennes lui ont attribué après coup. Sans cette discipline méthodologique, toute réforme qui prétendrait revenir au message de Jésus risquerait de revenir non à Jésus mais à l'image qu'on s'en fait.

*Sources principales utilisées dans ce chapitre : E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE* (1992) ; Martin Goodman, *The Ruling Class of Judaea* (1987) ; Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence* (1987) ; John Dominic Crossan, *The Historical Jesus* (1991) ; Flavius Josèphe, *La Guerre des Juifs et Antiquités juives* ; Seán Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian* (1980) ; E. Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (1976).*