

Reconnaisances 1.27–71, ou la réponse d'un groupe judéo-chrétien de Judée au désastre du soulèvement de Bar-Kokhba

JONATHAN BOURGEL

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Theologische Fakultät Institut für Altes Testament D-06099 Halle, Germany. Email: jbouregel@gmail.com

This article discusses two characteristics of the Jewish-Christian source in *Recognitions 1.27–71*, namely its fierce opposition to sacrifices and its emphasis on the historical ties between the Jews and the land of Judea. There is reason to think that this document expresses the reaction of Jewish-Christians of Judaea to the disaster of the Bar-Kokhba uprising. On the one hand, they considered the military defeat and its consequences as a divine punishment for the rebels' attempt to renew the sacrificial cult; and, on the other hand, they fought the paganisation of Judea by defending the historical right of the Jews to possess this land.

Keywords: Pseudo-Clementine literature, *Recognitions 1.27–71*, Jewish-Christians, Land of Israel, Bar-Kokhba Revolt

Il est généralement admis que les chapitres 27–71 du premier livre des *Reconnaisances* constituent un ensemble distinct dans le Roman pseudo-clémentin.¹ Cette section (dorénavant *Rec**) procéderait d'un document judéo-

1 L'étendue précise de ce document est encore discutée. Selon G. Strecker, il commencerait au chapitre *Rec* 1.33 (*Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (Berlin: Akademie-Verlag, 1981²) 221); nous pensons avec F. S. Jones qu'il débute au chapitre *Rec* 1.27 (*An ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions 1.27–71* (Atlanta: Scholars Press, 1995)). Notons par ailleurs que *Rec** contient des interpolations tardives. D'après Jones, le texte judéo-chrétien original serait préservé dans les sections suivantes: *Rec* 1.27.1–32.4; 34.1–44.1; 53.4–71.6, ('An Ancient Jewish Christian Rejoinder to Luke's Acts of the Apostles', *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana: Collected Studies* (éd. F. S. Jones; Leuven: Peeters, 2012) 207–29 (207)). Pour L. Cirillo, *Rec* 1.63 est également une interpolation ('Reconnaisances du Pseudo-Clément', *Écrits apocryphes chrétiens II* (dir. P. Geoltrain et J. D. Kaestli; Paris: Gallimard, 2005) 1591–2003 (1675)). Pour un état de la recherche sur *Rec**, voir F. Manns, 'Les Pseudo-Clémentines (Homélies et Reconnaissances): état de la question', *LA* 53 (2003) 157–84 (166–9).

chrétien ancien pouvant remonter à la seconde moitié du 2^{ème} siècle.² Initialement écrit en grec, il nous est parvenu dans des versions latine et syriaque et, sous une forme extrêmement fragmentaire, en langue arménienne. *Rec** se présente comme une chronique relatant l'histoire du monde depuis la Création jusqu'au martyre de Jacques le premier évêque de Jérusalem. La première partie de ce document (*Rec* 1.27.1–39.3), qui s'apparente à un midrash, suit plus ou moins fidèlement le texte biblique; elle s'attache en particulier aux personnages de Noé, d'Abraham et de Moïse. La seconde partie (*Rec* 1.40.1–71.6), qui s'ouvre sur la venue du 'Vrai Prophète' (Jésus), porte principalement sur l'Église-mère. Elle s'achève sur l'agression soudaine d'un 'homme ennemi' contre Jacques, alors sur le point de baptiser l'ensemble du peuple.

Si notre texte présente d'évidents parallèles avec plusieurs sources dont il dépend certainement (dont le *Livre des Jubilés* et les *Actes des Apôtres*), l'identité précise de son auteur et les conditions qui ont présidé à sa composition demeurent extrêmement controversées. La présente étude aspire à jeter quelques lumières sur les origines de ce document; elle portera principalement sur une double spécificité de *Rec**, à savoir sa condamnation des sacrifices sanglants, d'une part, et son attachement à la terre de Judée, d'autre part. Nous analyserons d'abord la façon dont ces questions sont traitées dans le texte, puis, sur la base de nos observations, nous essaierons de déterminer le contexte historique dans lequel *Rec** fut composé.

1. Condamnation des sacrifices sanglants et attachement à la Judée dans *Rec**

Comme déjà énoncé, nous pensons avec F. S. Jones que les sections relatant la Création du monde (*Rec* 1.27–8) appartiennent au document judéo-

2 La date de la composition de *Rec** fait toujours débat. Selon H. J. Schoeps, ce document fut écrit peu de temps après le *Livre des Actes*, au cours du premier tiers du 2^{ème} siècle (*Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1949) 453). Strecker, qui a mis en évidence une référence indirecte à la révolte de Bar-Kokhba dans *Rec** (voir *infra*) en situe l'apparition à la deuxième moitié du 2^{ème} siècle (*Judenchristentum*, 253–4). Cette datation a été précisée par O. Skarsaune et G. Stanton qui se fondent sur l'existence de similitudes entre *Rec** et le *Dialogue avec Tryphon* de Justin pour suggérer le milieu du 2^{ème} siècle (O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (Leiden: Brill, 1987) 437; G. Stanton, 'Jewish Christian Elements in the Pseudo-Clementine Writings', *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* (éds. O. Skarsaune et R. Hvalvik; Peabody, MA: Hendrickson, 2007) 305–24 (322–3)). F. S. Jones a, quant à lui, avancé une date plus tardive; considérant que *Rec** dépend d'Hégésippe (ca. 110–80), il en date la composition au tournant du 3^{ème} siècle (*Source*, 157–67). Comme nous le verrons plus bas, nous pensons que *Rec** fut écrit peu de temps après la révolte de Bar-Kokhba, vers le milieu du 2^{ème} siècle.

chrétien original.³ Ce récit consiste en une réécriture sommaire du premier chapitre de la Genèse auquel ont été incorporées des gloses édifiantes. De façon surprenante, il n'y est faite aucune mention du septième jour; ceci est d'autant plus frappant que l'insistance sur le repos sabbatique est manifeste dans le *Livre des Jubilés* (dorénavant *Jub*), l'une des principales sources de *Rec**. Les causes de cette omission ne concernent pas directement cette étude; il nous suffira de souligner que *Rec** a visiblement manié ses sources avec une grande liberté. On peut s'interroger sur les raisons qui l'ont amené à insérer dans son œuvre un récit de la Création; il aurait pu tout aussi bien faire débiter sa rétrospective historique avec Abraham, comme le fait le *Livre des Actes* (qui figure également parmi ses sources).⁴ Nous verrons que ce choix est probablement lié à la question de son attachement à la terre de Judée.

La description de la Création est immédiatement suivie par une relation du déluge (*Rec* 1.29.1–30.1). *Rec** attribue deux raisons au cataclysme diluvien: la corruption du genre humain liée aux unions illicites 'd'hommes justes qui avaient mené la vie des anges' (*Rec* 1.29.1–2) et la consommation de sang par les hommes (*Rec* 1.30.1). Il est patent que *Rec** n'accorde qu'un intérêt mineur au déluge même (*Rec* 1.29.4). En revanche, il attache une importance particulière à l'interdiction de consommer du sang qui fut donnée aux hommes après l'assèchement de la terre (Gn 9.4; Lv 17.14). Son récit appelle à plusieurs remarques:

1. *Rec** fait un usage particulièrement sélectif du texte biblique: Il ne dit mot des sacrifices offerts par Noé à sa sortie de l'arche (Gn 8.20) et omet de signaler l'autorisation de consommer de la chair animale (Gn 9.3).
2. *Rec** se distingue également de sa source principale, *Jub* qui, lui, fait état de la permission de consommer de la viande (6.6). En outre, *Jub* décrit avec force détails les sacrifices accomplis par Noé (6.1–4) précisant même que par le sang des victimes, 'toute la faute terrestre' fut expiée. Enfin, en plus de l'interdiction de consommer du sang (6.7), *Jub* énonce une liste de commandements donnés à l'humanité dans son ensemble (7.20–1).⁵

*Rec** n'est intéressé que par l'interdit biblique de consommer du sang, la relation du déluge lui offrant le prétexte d'en faire état. De toute évidence, il interprète cette prohibition dans un sens très large, y trouvant le fondement textuel à l'interdiction des sacrifices sanglants.

3 Voir n. 1.

4 Ac 7.2. Sur les relations textuelles entre *Rec** et Actes, voir Jones, 'Rejoinder'.

5 Ce concept se retrouve dans: Ac 15.20; Tos *Avodah Zarah* ix, 4 (Zuckerman 473); TB *Sanhedrin* 56a; *Bereshit Rabbah* xxxiv, 8. Il n'est pas fortuit que *Rec** ait omis le principe de multiplicité des commandements noachiques pour n'évoquer que l'interdiction de consommer du sang.

le texte biblique en présentant Canaan comme un envahisseur et non comme un peuple conquis, ce, afin de justifier l'appropriation future de la Judée par les hébreux. Toutefois, à la différence de *Jub*, *Rec** ne se contente pas d'établir que légitimement, les descendants de Sem furent les premiers propriétaires de la Terre d'Israël, il soutient aussi qu'ils en furent les premiers occupants, ce bien avant la venue d'Abraham.

Il est pour la première fois question de celui-ci au verset *Rec* 1.32.1:

A la vingtième et unième génération parut un certain homme sage, issu de la race de ceux qui avaient été chassés; il descendait du fils aîné de Noé, son nom était Abraham et de lui dérive notre nation hébraïque (*a quo nostrum Hebraeorum ducitur genus*).¹³

Ayant ainsi présenté Abraham, *Rec** insiste sur un point essentiel: les juifs sont les descendants de ceux qui furent chassés de Judée. La version syriaque de ce passage est encore plus explicite: 'Son nom était Abraham, de qui notre race, les hébreux, *qui sont aussi appelés les juifs* (ܐܒܪܗܡܐ ܕܥܡ ܗܝܘܕܐܝܡ), ont multiplié.'¹⁴ Les versets 1.32.3–4 sont également d'un grand intérêt:

Or dès le début, alors que tous les hommes étaient dans l'erreur, lui-même [Abraham] étant versé dans l'art de l'astrologie, fut capable, par la disposition rationnelle et l'ordre des étoiles, de reconnaître le créateur et comprit que l'univers était gouverné par sa providence. C'est pourquoi un ange, se tenant près de lui dans une vision, le renseigna plus parfaitement sur les choses qu'il avait commencé de concevoir. Mais il lui indiqua aussi ce qui attendait sa race et sa postérité et lui assura que ces lieux ne devaient pas tant leur être donnés que restitués (*et non tam eis danda haec loca, quam reddenda promisit*).¹⁵

L'érudition supposée d'Abraham en astrologie est répercutée aussi bien dans la littérature juive que chrétienne;¹⁶ elle apparaît même dans certains écrits classiques.¹⁷ En mettant en exergue le savoir du patriarche, *Rec** cherchait probablement à conférer aux lignes suivantes une portée supérieure. Le verset en question (1.32.4) semble s'inspirer de 'l'alliance entre les morceaux (ברית בין הבהתרים).¹⁸ Dans cet épisode, Dieu confirme au patriarche ses précédentes promesses, à savoir une descendance nombreuse et la possession de la terre de Canaan. Après quoi, Abraham accomplit un rite d'alliance consistant à passer

13 Trad. Schneider, *Apocryphes* II, 1653.

14 Trad. Jones, *Source*, 58.

15 Trad. Schneider, *Apocryphes* II, 1654.

16 *Jub* 12.16; Josèphe, *AJ* 1.154–7; Eusèbe, *Praep. Ev.* 9, 17, 3.

17 Vettius Valens, *Anthologiae* 2.28–9 (M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (3 vols.; Jérusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976–84) II.173–5).

18 Gn 15.

entre les quartiers de victimes sacrificielles.¹⁹ Dieu révèle également au patriarche l'asservissement futur de sa descendance en terre étrangère puis son retour dans le pays de Canaan. Enfin, Il passe lui-même (sous la forme d'une fournaise) entre les carcasses d'animaux dépecées, contractant ainsi son alliance avec Abraham. Il est évident que l'intérêt de *Rec** ne porte pas tant sur la double annonce de la prospérité des hébreux et de leur servitude en Egypte que sur la question de la Terre promise. Ceci est particulièrement évident dans la version syriaque de ce passage:

L'ange s'approcha de lui et lui rendit témoignage au sujet de son élection et du pays qui devait revenir à sa race (ܐܢܘܢ ܕܥܡܡܗܘܢ ܡܡܘܠܝܢ ܡܢ ܩܕܝܫܐ). Il lui promet non pas de le donner mais de le restituer (ܐܢܘܢ ܡܘܠܡܥܐ ܩܒܘܠܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܡܢ ܩܕܝܫܐ).²⁰

Il parut essentiel à *Rec** de corriger le texte biblique sur la Terre promise en remplaçant le verbe 'donner' figurant aux versets Gn 15.7 (תָּתַן/δοῦναι) et Gn 15.18 (תָּתַן/δώσω) par le mot 'restituer (*reddenda*; ܩܒܘܠܐ ܕܥܝܘܒܐ)'. Cette différence sémantique était lourde de conséquences. En effet, selon le schéma historiographique de *Rec**, les descendants de Sem étaient déjà à l'époque d'Abraham les propriétaires légitimes de la Judée (ce, depuis huit générations). Cependant, comme nous l'avons vu, ils en avaient été illicitement dépossédés par les descendants du deuxième fils de Noé, Cham (à la dix-neuvième génération). *Rec** s'écarte ici une nouvelle fois de sa source *Jub* en exposant de façon plus radicale les fondements historiques de la légitimité des juifs à posséder la Judée. En effet, *Jub*, conformément au texte biblique, parle du *don* de la terre à Abraham et non de sa restitution;²¹ par ailleurs, à la différence de *Rec**, il n'hésite nullement à appeler ce territoire Canaan.²² Il est également fort probable que *Rec** ait souhaité prendre le contrepied du *Livre des Actes* qui comptent parmi ses principales sources. Dans son discours devant le sanhédrin, Étienne aurait affirmé:

Dieu le [Abraham] fit passer dans ce pays que vous habitez maintenant; il ne lui donna aucune propriété en ce pays, pas même de quoi poser le pied (καὶ οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ κληρονομίαν ἐν αὐτῇ οὐδὲ βῆμα ποδός), mais il promet de lui en donner la possession, et à sa postérité après lui ...²³

L'insistance sur le fait qu'Abraham, lui-même, ne possédait pas la terre de Canaan souleva inévitablement l'opposition de *Rec**. On peut néanmoins noter une similitude entre ces textes: ni *Rec**, ni Étienne (à qui l'on attribue une position hostile au Temple) n'ont fait état du rite sacrificiel d'alliance décrit plus haut.

19 Voir aussi Jr 34.18.

20 Trad. Jones, *Source*, 59.

21 *Jub* 13.3, 20; 14.7, 18-19; 15.10-11; 19.9; 22.27.

22 *Jub* 12.15, 28-9; 13.1; 14.7, 18-19; 15.11.

23 *Ac* 7.2-5.

*Rec** n'évoque que brièvement les naissances d'Isaac, de Jacob et de ses fils (1.34.2) et s'empresse de relater le récit de l'Exode. La version qu'il donne du séjour des hébreux dans le désert et de leur l'établissement en Terre d'Israël est déterminante pour comprendre sa conception historique générale. Après avoir très succinctement évoqué la servitude des hébreux (1.34.3), *Rec** introduit de façon assez abrupte le personnage de Moïse en relatant qu'il frappa les égyptiens de dix plaies. Si celles-ci ne sont pas énoncées (probablement pour passer sous silence l'institution du sacrifice pascal),²⁴ leur cause est, elle, clairement établie: car les égyptiens empêchaient le peuple hébreu de retourner dans le 'pays de ses pères'.²⁵ Comme déjà vu, l'insistance sur le concept de patrie est une constante dans notre texte. Après avoir donné un récit relativement circonstancié du partage de la mer rouge (1.34.5–7), *Rec** initie sa relation de la traversée du désert. Sur l'ordre de Dieu, Moïse renonce à emprunter le chemin le plus court vers la Judée, afin que les hébreux abandonnent les mœurs égyptiennes *avant* de s'établir sur leur terre (*Rec* 1.35.1). Arrivés au Mont Sinaï, ils reçoivent la Loi 'rédigée en dix commandements' (*Rec* 1.35.2);²⁶ ceci suppose que dans sa version originelle, la Tora ne contenait pas de prescriptions relatives aux sacrifices. *Rec** relate ensuite l'épisode du veau d'or pour illustrer l'incapacité des hébreux à s'affranchir de l'idolâtrie (*Rec* 1.35.3–5). Constatant alors qu'il était extrêmement difficile d'extirper de son peuple 'les racines du mal', Moïse (et non Dieu) prend une décision dramatique: il autorise les hébreux à offrir des sacrifices au Dieu unique. Ceci mérite quelques explications: selon *Rec** l'idolâtrie consiste non seulement à adorer des divinités païennes, mais encore à accomplir des sacrifices sanglants. Conscient des difficultés éprouvées par son peuple, Moïse entreprend de n'interdire, dans un premier temps, que le culte des idoles, autorisant les hébreux à sacrifier uniquement au Dieu d'Israël.²⁷ Il laisse ainsi à un autre la mission d'abolir, en temps voulu, les sacrifices sanglants; celui-ci sera le prophète annoncé dans Dt 18.15.²⁸ Au chapitre suivant, *Rec** évoque une seconde condition à l'autorisation du culte sacrificiel: les sacrifices devront être accomplis dans un lieu unique (*Rec* 1.37.1) déterminé par Moïse.²⁹

*Rec** interrompt ici son récit pour exposer l'arrangement préétabli par Moïse au sujet du Sanctuaire. Selon ce plan, le prophète qui dans les temps futurs abolira les sacrifices, annoncera également la destruction définitive du Temple

24 Ex 12.3–14.

25 *Rec* 1.34.4: $\text{מִמִּצְרָיִם אֶרֶץ כְּנָעַן}$; *ad patriam terram*.

26 Pour un parallèle intéressant, voir TJ *Berachot* 1.4.3c (col. 9; Jérusalem: AHL, 2001); TB *Berachot* 12a.

27 Un parallèle à ce schéma figure dans Mt 19.8: 'C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; au commencement, il n'en était pas ainsi.'

28 *Rec* 1.36.2.

29 Cf. *Rec* 1.37.4 (syr): '... le lieu où le législateur ($\text{לְמֹשֶׁה הַנָּבִיא}$) les a autorisés à sacrifier.'

(*Rec* 1.37.2). Selon la version syriaque, ceux qui, alors, croiront en lui seront conduits vers une 'place fortifiée du pays (ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܝܐ ܟܘܢܝܢܝܐ)', et seront ainsi préservés de la guerre qui s'abattrait sur les non croyants. Ceci a été compris par beaucoup comme une référence à la fuite des chrétiens de Jérusalem pendant la Grande Révolte.³⁰ En tout état de cause, ce passage se rapporte évidemment à la destruction du Temple en 70. *Rec** se réfère alors aux multiples dévastations qui s'abattirent sur le Lieu avant la venue du prophète; il les présente comme autant de signes annonciateurs destinés à faciliter la compréhension des hébreux (*Rec* 1.37.3). La version syriaque de *Rec* 1.37.3 décrit l'ensemble de ces destructions comme procédant d'une seule et même guerre (ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܝܐ) qui s'abattit de nombreuses fois (ܟܘܢܝܢܝܐ ܟܘܢܝܢܝܐ) sur le Temple, provoquant l'exil du peuple et sa captivité.³¹ Finalement reconduits vers leur terre, les hébreux auraient dû comprendre un principe énoncé sous forme d'axiome: en accomplissant des sacrifices, ils se condamnent à être exilés de leur patrie. *Rec** place donc dans une même perspective historique les deux questions fondamentales de l'abolition du culte sacrificiel et de la pérennité de la présence des hébreux dans leur pays. *Rec* 1.37.4 (syr) insiste une nouvelle fois sur le fait que ces cycles de sacrifices, destructions, exils et restaurations se produisirent en de nombreuses occasions (ܟܘܢܝܢܝܐ ܟܘܢܝܢܝܐ) avant la venue du prophète. Cependant, seuls quelques-uns en comprirent le sens (1.37.5).

*Rec** reprend alors son récit sur Moïse. Une fois les dispositions relatives aux sacrifices prises, les hébreux peuvent enfin pénétrer dans leur pays sous la conduite de Josué, à qui Moïse a confié la direction du peuple avant de mourir (1.38.1). La relation des conquêtes de Josué (1.38.3) est aussi succincte qu'édifiante; il n'y est fait nulle mention des batailles décrites dans le texte biblique.³² Ainsi, à la faveur de la providence divine, les hébreux prennent possession de leur terre sans coup férir; à leur simple vue, les nations impies prennent la fuite. Il est remarquable que, dans ce court passage, *Rec** désigne par deux fois la Judée comme étant la terre des ancêtres des hébreux (cela sans compter l'occurrence figurant dans *Rec* 1.38.1); de plus, comme à son habitude, il se garde de nommer les peuples qui auparavant occupaient le pays. Pour *Rec**, il ne s'agit pas tant d'une conquête territoriale, que de la réparation d'une injustice historique.

Notre texte évoque ensuite la période des juges sur laquelle il porte un regard bienveillant. *Rec* 1.38.3 (syr) établit une corrélation évidente entre leur bon gouvernement et le maintien, à cette époque, des hébreux sur leur terre. Le passage suivant nous éclaire sur le fondement de ce jugement. En effet, aux juges

30 Voir n. 78.

31 On trouve également dans la tradition rabbinique l'idée selon laquelle ces catastrophes sont liées entre elles; voir *M Sotah* ix, 14.

32 *Jos* 2.1–11.23.

succédèrent des 'tyrans', dont la principale faute est d'avoir élevé un Temple sur le lieu prédestiné à la prière. Ceci appelle quelques remarques:

1. *Rec** rejette le Temple et non le Lieu en soi.
2. Le culte originel pratiqué sur le Lieu était un culte de prières et non de sacrifices.³³
3. La construction du Temple annonce un changement historique majeur.

Au chapitre suivant, *Rec** précise le sens de la mission du prophète annoncé par Moïse: il abolira les sacrifices et les remplacera par le baptême d'eau (1.39.1–2). *Rec* 1.39.3 contient une prophétie des plus intéressantes: ceux qui obéiront au prophète seront épargnés par la guerre qui menace le Lieu et les incroyants. Ces derniers, en revanche, seront exilés loin du pays³⁴ afin que, même à leur insu, ils se soumettent à la volonté de Dieu. Ce passage fait incontestablement écho à *Rec* 1.37.2 (syr) évoqué *supra*. Nous y retrouvons l'exposition d'un cycle historique dans lequel l'accomplissement de sacrifices est sanctionné par la dévastation du Lieu et l'exil du peuple. Si la destruction du Lieu fait écho à la catastrophe de 70, la référence à l'exil ne semble pas se rapporter à la Grande Révolte.³⁵ En effet, des documents d'origines diverses indiquent que l'accès à Jérusalem était autorisé aux juifs entre les deux révoltes,³⁶ de nombreux spécialistes soutiennent d'ailleurs qu'une communauté juive demeura dans la cité en ruine après 70.³⁷ En outre, une présence juive est attestée en Judée même à cette époque.³⁸ Comme cela a

33 Ceci contredit les précédentes dispositions de Moïse selon lesquelles, le Lieu fut choisi pour l'accomplissement de sacrifices.

34 *Rec* 1.39.3 (syr): ܩܘܪܒܢܐ ܕܥܘܠܐ ܡܘܨܪܐ. Selon la version latine, les incroyants seront exilés du royaume (*extorres ... regno*).

35 *Rec**, nous l'avons vu, considérait l'ensemble des attaques contre le Temple comme procédant d'une même guerre; il n'est donc surprenant qu'il ait associé la destruction du Temple en 70 à l'expulsion des juifs de Jérusalem en 135/6 EC.

36 Voir, par exemple, Josèphe, *BJ* 7.377 et Tos *Berachot* vi.2 (Zuckerman 16).

37 Voir, par exemple, S. Safrai, 'The Jews of Jerusalem during the Roman Period', *The History of Jerusalem: The Roman and Byzantine Periods (70-638 CE)* (éds. Y. Tsafrir et S. Safrai; Jérusalem: Yad Izhak Ben Zvi, 1999) 15–34 (17) (en hébreu); B. Isaac, 'Jerusalem from the Great Revolt to the Reign of Constantine, 70–312 CE', dans Tsafrir et Safrai, *History of Jerusalem* 1–13 (5) (en hébreu); A. Kloner et B. Zissu, *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period* (Jérusalem: Yad Izhak Ben-Zvi/The Israel Exploration Society, 2003) 68 (en hébreu). Pour une position contraire, voir Y. Shahar, 'Was There a Civilian Settlement in Jerusalem between the Two Jewish Revolts?', *NSJ* 12 (2007) 131–46 (en hébreu).

38 Voir, par exemple, R. Bar Nathan et D. A. Sklar-Parnes, 'A Jewish Settlement in Orine between the Two Revolts', *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Region* (éds. J. Patrich et D. Amit; Jérusalem: Israel Antiquities Authority, 2007) 57–64 (en hébreu).

déjà été observé,³⁹ la référence à l'exil dans *Rec* 1.39.3 correspond plus probablement à la Seconde Révolte au terme de laquelle les juifs furent expulsés de Jérusalem et de ses environs;⁴⁰ nous y reviendrons.

La seconde partie de notre texte s'ouvre sur la venue du prophète annoncé par Moïse (*Rec* 1.40.1). *Rec** fait état des principaux événements concernant Jésus, au premier rang desquels sa crucifixion et sa résurrection (*Rec* 1.42.3-4); après quoi, il consacre son récit à l'Église-mère de Jérusalem conduite par Jacques. Inquiets des succès de celle-ci parmi le peuple (*Rec* 1.43.1), les prêtres dirigés par le grand pontife Caïphe cherchent une occasion de confondre les apôtres. Cédant finalement à l'insistance de Caïphe, Jacques et les siens acceptent de participer à une dispute publique qui les oppose aux représentants des principaux partis du peuple (les Sadducéens, les Samaritains, les scribes et les Pharisiens et les disciples de Jean). Les 'erreurs' de ces derniers sont démontrées par les apôtres qui réfutent tour à tour chacun de leurs arguments. Sans entrer dans le détail de ces discussions, il convient d'insister sur certains points.

Le débat avec les Samaritains présente un intérêt particulier: *Rec** leur reproche entre autres choses, leur attachement au Mont Garizim et les enjoint de reconnaître le caractère sacré de Jérusalem. Notons à cet égard que la version syriaque qualifie par trois fois la cité de sainte.⁴¹ Si *Rec** s'oppose aux rites sacrificiels offerts dans le Temple, Jérusalem reste à ses yeux le lieu où le culte de Dieu doit être rendu. Il se distingue en cela de Jn 4.21 qui rejettent aussi bien le culte hiérosolymitain que celui du Mont Garizim. Le profond intérêt que porte *Rec** pour Jérusalem est indissociable de son attachement à la terre de Judée; il en est le prolongement, sinon le fondement même.

Plus que tout autre, le grand pontife et les prêtres apparaissent comme les véritables adversaires de la jeune Église, et il n'est pas fortuit que Caïphe soit le premier des contradicteurs des apôtres à prendre la parole (*Rec* 1.55.2). En tant que 'prince des prêtres (*sacerdotum princeps*/ܥܘܢܘܨܐ ܥܝܘܒܐ)', il se place en conflit direct avec Jacques, le 'prince des évêques (*episcoporum principem*/ܥܘܢܘܨܐ ܥܝܘܒܐ)' (*Rec* 1.68.2). De même, la maison de Jacques dans laquelle les apôtres prient (*Rec* 1.66.1; 1.71.2) semble s'opposer au Temple dans lequel Caïphe et les prêtres offrent des sacrifices; ce sont d'ailleurs les deux seuls lieux de Jérusalem à être mentionnés. Caïphe est celui qui cherche à dissuader les apôtres de prêcher la messianité de Jésus (*Rec* 1.62.1). En effet, l'opposition de

39 Voir, par exemple, Strecker, *Judenchristentum*, 251-4; Jones, *Source*, 159; L. Cirillo, 'Reconnaissances', 1659 n. 39.3.

40 Justin, *Tryphon* 16.2 (*PG* 6, coll. 509-10); I *Apologie* 37 (*PG* 6, coll. 399-400); Tertullien, *Contre les hérésies* 13.3-5 (*PL* 2, coll. 633-4); Eusèbe, *HE* 4.6.3 (*GCS* II.1, 306-8); Jérôme, *Commentaire sur Sophonie* 1.15 (éd. M. Adriaen; *CCSL* LXXVIA, 673-4).

41 *Rec* 1.54.4 (ܥܘܢܘܨܐ ܥܝܘܒܐ ܩܘܕܫܐ); 57.1 et 57.4. Selon Jones, la mention 'ville sainte' figurait dans la version originale de *Rec** ('Jewish-Christian Chiliastic Restoration in Pseudo-Clementine Recognitions 1.27-71', *Pseudoclementina* 252-66 (263)).

Jésus aux sacrifices menace directement l'ordre ancien dont les sacrificateurs sont les garants.⁴² La réplique de Pierre à Caïphe (*Rec* 1.62.1–2) est à cet égard édifiante. Après avoir défendu la croyance en Jésus, il exhorte les juifs à renoncer au culte sacrificiel les avertissant que la colère divine sera d'autant plus terrible que le temps des sacrifices est désormais révolu (*Rec* 1.64.1). Ainsi, à cause de leur obstination, le Temple sera détruit et l'abomination de la désolation sera installée dans le lieu Saint (*Rec* 1.64.2).

D'autres éléments mettent en exergue l'opposition radicale entre l'Église-mère et les fondements du culte sacrificiel: après que les douze ont défendu leur foi devant Caïphe, Jacques se rend à son tour au Temple. Ses paroles ont un tel effet que le peuple dans son ensemble et le grand prêtre lui-même demande à recevoir le baptême.⁴³ Cependant, afin d'empêcher cela, un 'homme ennemi' suscite un tumulte, et c'est armé d'un brandon saisi sur l'autel qu'il attaque Jacques (*Rec* 1.70.6). Inutile d'insister sur la forte charge symbolique dont ce détail est porteur. Jacques et les apôtres réchappent toutefois à cette agression et se réfugient à Jéricho. Notre texte s'achève sur l'envoi de l'ennemi à Damas où, muni des lettres de Caïphe, il a pour mission de persécuter les croyants. Cette information, qui fait incontestablement écho à *Ac* 9.1–2, ne laisse aucun doute quant à l'identité de l'ennemi: il s'agit évidemment de Paul. Notons que, si ce dernier a provoqué de son propre chef l'émeute dans le Temple, il agit désormais sous les ordres du grand prêtre Caïphe (*Rec* 1.71.3).

2. Interprétation

Nous avons donc mis en évidence une double particularité de *Rec**: d'une part, sa volonté de prouver la légitimité des juifs à posséder la Judée et d'autre part, son opposition farouche aux sacrifices sanglants. Ces deux caractéristiques sont intimement liées puisque l'obstination des juifs à sacrifier conduit inexorablement à leur expulsion de leur terre. Ce principe occupe une place fondamentale dans la construction historiographique de *Rec**. Dans ce qui suit, nous verrons que son élaboration s'inscrit dans le contexte né de l'écrasement de la révolte de Bar-Kokhba.⁴⁴ Selon nous, *Rec** chercha non seulement à expliquer les raisons de cette catastrophe, mais aussi à apporter une réponse aux difficultés qu'elle engendra.

Comme déjà dit, la référence à l'exil des juifs dans *Rec* 1.39.3 renvoie plus certainement aux conséquences de la Seconde Révolte juive qu'à celles de la

42 Notons que, contrairement à Actes (6.7), *Rec** ne fait aucune référence à l'adjonction de prêtres à la jeune Église.

43 *Rec* 1.66–9.

44 Comme déjà signalé, de nombreux auteurs situent la composition de *Rec** à la seconde moitié du 2^{ème} siècle; voir *inter alia* Jones, *Source*, 1–38; Manns, 'Pseudo-Clémentines', 166–9.

première. En effet, les juifs ne furent expulsés de Jérusalem et de ses environs qu'en 135/6 CE par décision de l'empereur Hadrien.⁴⁵ Pour *Rec**, les responsables de ce désastre étaient incontestablement Bar-Kokhba et ses partisans, dont l'un des principaux objectifs était de reconstruire le Sanctuaire. Les symboles figurant sur les monnaies de la révolte, tels la façade du Temple et les instruments de musique des prêtres, illustrent clairement la volonté des rebelles de rétablir le culte sacrificiel.⁴⁶ Or selon *Rec**, la tentative même de restaurer l'ordre ancien alors que le temps des sacrifices était révolu justifiait le châtement divin de l'exil.⁴⁷

On ne saurait toutefois réduire le substrat de *Rec** à l'exposition de ce simple syllogisme. En effet, sa volonté d'établir de manière irréfutable la légitimité historique, religieuse et juridique des juifs à posséder la Judée doit encore être expliquée. L'écrasement du soulèvement juif eut de très graves incidences sur le poids démographique des juifs de Judée.⁴⁸ Dion Cassius écrit à ce propos:

Il y en [des juifs] eut peu qui échappèrent à ce désastre. Cinquante de leurs places les plus importantes, neuf cent cinquante-cinq de leurs bourgs les plus renommés, furent ruinés; cent quatre-vingt mille hommes furent tués dans les incursions et dans les batailles; on ne saurait calculer le nombre de ceux qui périrent par la faim et par le feu, en sorte que la Judée presque entière ne fut plus qu'un désert (ὥστε πᾶσαν ὀλίγου δεῖν τὴν Ἰουδαίαν ἐρημωθῆναι)...⁴⁹

Ce récit, certainement exagéré, illustre cependant la forte impression que laissèrent ces dévastations dans les mémoires. La littérature talmudique contient de nombreuses allusions à ces destructions; ainsi, un propos attribué à R. Siméon Bar-Yohai (lui-même contemporain de la révolte) évoque les villages de la Terre d'Israël qui furent 'déracinés'.⁵⁰ Outre les massacres de masse, on trouve d'autres raisons à l'effondrement de la présence juive, telles la vente de prisonniers et l'émigration volontaire.⁵¹ La paganisation de la Judée, corollaire immédiat de sa 'déjudaisation', fut activement encouragée par les autorités romaines. Eusèbe

45 Voir *supra*, n. 40.

46 Voir L. Mildenberg (éd.), *The Coinage of the Bar Kokhba War* (Aarau/Frankfurt/Salzburg: Verlag Sauerländer, 1984).

47 La virulence de *Rec** à condamner les sacrifices suppose qu'à son époque, ce sujet était encore d'actualité.

48 Les zones les plus touchées furent les plaines et les monts de Judée (הר המלך) et la région de Hébron. Voir Z. Safrai, 'The Bar Kokhba Revolt and its Effect on Settlement', *The Bar Kokhva Revolt: A New Approach* (éds. A. Oppenheimer et U. Rappaport; Jérusalem: Yad ben-Zvi, 1984) 182-214 (en hébreu).

49 HR 69.13-14; trad. É. Gros, *Histoire Romaine de Dion Cassius: traduite en français*, vol. IX (Paris: Firmin Didot, 1867) 491.

50 TJ *Chagigah* 1.7.76c (col. 779; Jérusalem: AHL, 2001): תני רבי שמעון בן יוחי אם ראית עיירות שנתלשו: ממקומן בארץ ישראל...

51 Voir *inter alia* E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden: Brill, 1976) 473.

rapporte ainsi que Jérusalem (renommée *Aelia Capitolina*) ne fut désormais peuplée que de gentils.⁵² On trouve dans les littératures patristiques et rabbiniques de multiples allusions à l'établissement de populations païennes dans des zones anciennement juives,⁵³ ce que certaines découvertes archéologiques semblent confirmer.⁵⁴ Ces changements démographiques furent accompagnés d'une formidable diminution de la propriété foncière juive en Judée; Eusèbe écrit même que les romains dépossédèrent les juifs de leurs pays.⁵⁵ Les Rabbis de l'époque jugèrent cette situation très grave comme en témoignent certaines de leurs dispositions légales visant non seulement à juguler l'émigration des juifs hors de la Terre d'Israël,⁵⁶ mais aussi à empêcher l'acquisition par des païens de parcelles de terres juives.⁵⁷ A ce propos, I. Gafni a clairement montré qu'avant la Seconde Révolte, les *Tannaim* n'accordaient qu'une importance secondaire à la Terre d'Israël; au contraire, après l'écrasement du soulèvement, celle-ci occupa une place primordiale dans leurs discussions.⁵⁸ L'urgence de cette situation explique également l'intérêt majeur de *Rec** pour la Judée. Toutefois, si les sages cherchèrent à apporter des solutions *ad hoc* à la déjudaïsation de la Terre d'Israël, *Rec** envisagea cette question de façon théorique et générale. Sa détermination à démontrer la légitimité des juifs à posséder cette terre s'inscrit clairement dans ce contexte. Ainsi, bien que l'exil des juifs fût selon lui, un juste châtement, il ne justifiait en rien l'appropriation de la Judée par des païens.

A ce propos, interrogeons-nous sur le sens et la portée de l'usage du nom 'Judée' dans notre texte; en effet, il ne peut être fortuit que *Rec** ait insisté sur l'emploi exclusif de ce terme pour désigner la terre des juifs.⁵⁹ Ceci est probablement lié au fait qu'au lendemain de la guerre, la Judée fut rebaptisée *Syria Palaestina* dans l'usage officiel. Cette mesure attribuée à Hadrien, visait à oblitérer les liens qui unissaient les juifs à leur terre. Jusqu'alors, le nom 'Palestine' se référait principalement à la région côtière qu'avaient occupée les Philistins;⁶⁰ il désigna à partir d'Hadrien l'ensemble de la Judée. Ce changement toponymique était doté d'une forte charge symbolique car il impliquait que les

52 *HE* 4.6.3–4 (*GCS* II.1, 306–8).

53 Voir, par exemple, TJ *demai* 2.1.22b–c (col. 120; Jérusalem: AHL, 2001); Justin, *Tryphon* 16.2 (*PG* 6, coll. 509–10); Eusèbe, *Demonstratio Evangelica* 7.2 (*PG* 22, coll. 539–40); 8.3 (*PG* 22, coll. 635–6); Jérôme, *Comm. sur Is.* 1.7 (*CLL* LXXIII, 13).

54 J. Schwartz, 'Judaea in the Wake of the Bar-Kochba Revolt', dans Oppenheimer et Rappaport, *Bar-Kochba*, 215–23 (221) (en hébreu).

55 *HE* 4.6.1 (*GCS* II.1, 306).

56 Tos *Avodah Zarah* 5.2 (Zuckerman 466); M *Ketoubot* 13.11; TB *Ketoubot* 110b–111a.

57 Voir, par exemple, M *Avodah Zarah* 1.8; *Gittin* 5.6; TJ *Gittin* 5.6.47b (coll. 1076–7; Jérusalem: AHL, 2001).

58 I. Gafni, 'The Status of Eretz Israel in Reality and in Jewish Consciousness Following the Bar-Kochva Uprising', dans Oppenheimer et Rappaport, *Bar-Kochba*, 224–32 (en hébreu).

59 *Rec* 1.30.3; 1.35.1, 6; 1.58.3 (lat).

60 L. H. Feldman, 'Some Observations on the Name of Palestine', *HUCA* 61 (1990) 1–23.

juifs ne possédaient aucun droit historique sur ce territoire. Or, *Rec** s'attacha précisément à démontrer le contraire. Un passage des *Antiquités Juives* (ca. 93/4) est susceptible de nous éclairer sur le raisonnement de *Rec**. Dans sa relation du partage de la terre entre les descendants de Noé, Josèphe écrit:

Les enfants de Cham occupèrent les pays qui s'étendent depuis la Syrie et les monts Amanos et Liban jusqu'à la mer (Méditerranée) d'une part, et jusqu'à l'Océan de l'autre. Les noms de quelques-uns de ces pays se sont perdus tout à fait; d'autres, altérés ou changés en d'autres noms, sont méconnaissables; peu se sont gardés intégralement ... Chanaan(os), quatrième fils de Cham, s'établit dans le pays qui est aujourd'hui la Judée ... Phylistin(os) est le seul [des fils de Mizraïm, fils de Cham] dont le pays ait conservé le nom; les Grecs appellent, en effet, Palestine la part qui lui échut (μόνου δὲ Φυλιστινίου τὴν ἐπωνυμίαν ἢ χώρα διαφύλαξε: Παλαιστίνην γὰρ οἱ Ἕλληνας αὐτοῦ τὴν μοῖραν καλοῦσι).⁶¹

Si Josèphe distingue encore la Palestine de la Judée, son récit implique qu'à partir du règne Hadrien, cette dernière fut rebaptisée en référence à un descendant de Cham.⁶² Or, dans sa réécriture de la Genèse, *Rec** précise que les descendants de Sem furent non seulement les habitants initiaux de la Judée, mais aussi les premiers à nommer cette terre (à la seizième génération).⁶³ Dans la mesure où il ne fait état d'aucun autre nom, *Rec** suggère que 'Judée' fut l'appellation originelle de ce territoire. Notons par ailleurs que notre texte n'accuse pas spécifiquement Canaan d'avoir spolié la terre des sémites (à la dix-neuvième génération), mais de façon plus générale les descendants de la race maudite, ce qui comprend aussi bien les cananéens que les philistins. *Rec** établit donc que le nom 'Judée' était antérieur à toute autre appellation se référant à la race de Cham (Canaan et Palestine confondus).

On pourrait s'interroger sur le sens, la portée et la pertinence de la démonstration de *Rec**; en d'autres termes, à qui s'adressait-il?

*Rec** s'inscrit dans le cadre d'une polémique de nature historico-juridique qui opposait les juifs aux païens de Judée. Cette querelle, qui s'étendit sur des siècles, portait sur la question de la propriété de ce territoire. Or, les gentils fondèrent certaines de leurs justifications sur le livre de la Genèse, selon lequel les hébreux n'étaient pas les premiers occupants de ce pays. Certains passages de la littérature rabbinique indiquent ce que devaient être leurs arguments. A cet égard, le *Midrash Rabbah* sur la Genèse attribuée à Rabbi Levi (fin du 3^e- début du 4^e siècle) un commentaire fort instructif:

61 Josèphe, *AJ* 1.130-6. Trad. J. Weil, *Œuvres complètes de Flavius Josephus: traduites en français sous la direction de Théodore Reinach*, vol. 1 (Paris: E. Leroux, 1900) 31-2.

62 Selon Gn 10.13-14, les Philistins (פְּלִשְׁתִּים) sont issus des *Caluschim* eux-mêmes enfants de Mizraïm.

63 *Rec* 1.30.2.

Pour quelle raison le Saint-Béni-soit-Il a-t-il révélé à Israël ce qui fut créé le premier jour et ce qui fut créé le deuxième jour? À cause des idolâtres, pour qu'ils ne ridiculisent pas Israël en leur disant: 'N'êtes-vous pas une nation de voleurs [qui s'est emparée de la terre de Canaan] (הללא אומה של בויוזת אתם)?' Et les israélites peuvent leur répondre et leur dire: 'Et vous, n'avez-vous pas de butin dans vos mains? Les Caphtoréens issus de Caphtor les [les précédents habitants de la région] ont détruits et se sont établis à leur place [Dt 2.23]. Le monde et tout ce qu'il contient appartient au Saint-Béni-soit-Il, quand Il l'a voulu, Il vous l'a [la Terre d'Israël] donnée et quand Il l'a voulu, Il vous l'a enlevée et nous l'a donnée.'⁶⁴

Selon Rabbi Levi, Dieu révéla au peuple d'Israël l'histoire du monde depuis sa création, afin de lui fournir des arguments contre les attaques des gentils. Les juifs pouvaient ainsi répliquer aux païens qui les accusaient d'avoir volé la terre des Cananéens, qu'ils avaient eux-mêmes spolié le territoire qu'ils habitaient. Ce passage fait clairement écho à une controverse entre juifs et païens dans laquelle ces derniers fondèrent leur argumentation sur la Genèse. L'exemple des Caphtoréens cité par Rabbi Levi n'est peut-être pas fortuit; il se réfère à Dt 2.23 selon lequel, avant les conquêtes de Josué:

Les Avviens, qui habitaient dans des villages jusqu'à Gaza, furent détruits par les Caphtorim, sortis de Caphtor, qui s'établirent à leur place.

Or, dans la littérature biblique, les Philistins sont fréquemment identifiés aux Caphtoréens.⁶⁵ Sur la base de ce passage, pourrait-on proposer qu'à l'époque de Rabbi Levi des païens de Palestine s'identifiaient aux anciens philistins?⁶⁶ Ou alors, que les juifs regardaient ceux-ci comme étant de souche philistine (et donc d'extraction chamique)?⁶⁷ Dans son *Dialogue avec Tryphon*, Justin témoigne de l'existence de semblables discussions après le soulèvement de Bar-Kokhba. Commentant Gn 9.27, il écrit:

64 *Bereshit Rabbah* 1.2. On retrouve la même idée dans un propos de Rabbi Judah ben Simeon (4^e siècle), selon lequel la grotte de Machpelah, le Mont du Temple et la tombe de Joseph étaient les trois lieux au sujet desquels les nations ne pouvaient dire à Israël: 'C'est un butin dans vos mains (בידכם גזוילים הן)', (*Bereshit Rabbah* 79.7); en effet, selon le texte biblique ces sites furent dûment achetés par les hébreux (Gn 23.16; 33.19; 1 Ch 21.25). D'autres textes reflètent de semblables disputes; voir TB *Sanhedrin* 91a; *Bereshit rabbah* 61.7; *Scholion* de la *Megilat Ta'anit* (25^e jour de Sivan).

65 Jr 47.4; Am 9.7.

66 Il ressort de certains passages que les païens se réclamaient d'anciens peuples de la Bible pour réfuter les revendications des juifs sur la Palestine; voir TB *Sanhedrin* 91a; *Bereshit rabbah* 61.7; *Scholion* de la *Megilat Ta'anit* (25^e jour de Sivan).

67 A l'époque hasmonéenne, les juifs identifiaient encore les populations hellénisées de la bande côtière aux anciens philistins; voir, par exemple, 1 Macc 3.24; *Jub* 24.25–33. Voir D. Mendels, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature: Recourse to History in Second Century BC. Claims to the Holy Land* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1987) 68.

Dans ses paroles, il [Noé] prédit que ceux qui naîtront de Sem occuperont les possessions et les habitations de Canaan, mais aussi que la postérité de Japhet occupera celles que les fils de Sem avaient prises aux fils de Canaan pour les occuper, qu'elle en dépouillera ceux de Sem, tout de même que ceux-ci en avaient eux-mêmes dépouillé ceux de Canaan. Et il en est ainsi arrivé; écoutez: Vous qui par race descendez de Sem, vous avez envahi suivant la volonté de Dieu la terre des fils de Canaan, et vous l'avez possédée; puis les fils de Japhet, suivant le jugement de Dieu, vous ont à leur tour envahis, ont ravi votre terre et l'ont occupée, c'est évident (ὕμεῖς γάρ, οἱ ἀπὸ τοῦ Σῆμ κατάγοντες τὸ γένος, ἐπλήθετε κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ βουλήν τῇ γῆ τῶν υἱῶν Χαναάν καὶ διακατέσχετε αὐτήν. καὶ ὅτι οἱ υἱοὶ Ἰάφεθ, κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ κρίσιν ἐπελθόντες καὶ αὐτοὶ ὑμῖν, ἀφείλοντο ὑμῶν τὴν γῆν καὶ διακατέσχον αὐτήν, φαίνεται).⁶⁸

Dans la mesure où Justin situe les faits rapportés dans son *Dialogue* à l'époque de la Seconde Révolte juive, on peut légitimement penser qu'il se réfère ici à la victoire des légions d'Hadrien (les fils de Japhet) sur les juifs (les fils de Sem).⁶⁹ Si le reste de ce commentaire reflète des attentes eschatologiques proprement chrétiennes, il convient de rappeler que Justin était originaire des milieux païens de Palestine.⁷⁰ Aussi est-il très significatif qu'il ait discuté de la question de la propriété de la terre de Canaan, et plus encore qu'il ait justifié la dépossession des juifs de leur territoire en se fondant sur la Genèse.

Ainsi, *Jub*⁷¹ et *Rec** se sont employés à réécrire le texte biblique afin de priver leurs contradicteurs païens d'arguments tirés (principalement) du livre de la Genèse. Il est d'ailleurs remarquable que ces deux textes aient commencé leurs chroniques historiques par un récit de la Création. Ceci rappelle à l'évidence le raisonnement de Rabbi Levi exposé plus haut: en insérant dans une histoire universelle le principe de la légitimité primordiale, exclusive et immuable des juifs à posséder la Terre d'Israël, ils réfutaient *de facto* tout argument contraire de la partie adverse. Ce n'est pas un hasard si ces écrits furent composés à des périodes de bouleversements politiques, sociaux et démographiques: *Jub* lors des conquêtes hasmonéennes⁷² et *Rec** après le désastre de la révolte de Bar-Kokhba. Il est toutefois patent que *Rec** s'est livré à une réécriture autrement plus audacieuse du récit de la Genèse. Si, comme *Jub*, il a établi que Sem fut le

68 *Tryphon* 139.2-3 (PG 6, coll. 795-6); Trad. G. Archambault, *Justin, Dialogue avec Tryphon: texte grec, traduction française introduction, notes et index*, vol. II (Paris: A. Picard, 1909) 299.

69 *Tryphon* 1.3 (PG 6, coll. 473-4).

70 Justin, I *Apologie* 1 (PG 6, coll. 329-30); *Tryphon* 2.6 (PG 6, coll. 475-8); 29.3 (PG 6, coll. 537-8).

71 Voir *inter alia* R. H. Charles, *The Book of Jubilees, or the Little Genesis* (London: A & C Black, 1902) 68; Berthelot, 'Sin', 66.

72 Voir F. Schmidt, 'Jewish Representations of the Inhabited Earth during the Hellenistic and Roman Periods', *Greece and Rome in Eretz Israel* (éds. A. Kasher et al.; Jérusalem: Yad Itzhak Ben-Zvi/the Israel exploration Society, 1990) 133-4.

premier propriétaire légitime de la Terre d'Israël, il n'a pas hésité à soutenir que ses descendants en furent les premiers habitants. La grande liberté qu'il prit par rapport au texte biblique reflète certainement l'âpreté des discussions à son époque et, plus encore, la difficulté des juifs à démontrer le fondement de leurs droits historiques sur la Judée/Palestine.

3. Conclusion

Quels enseignements pouvons-nous tirer sur la communauté à l'origine de *Rec**?

Il a été maintes fois souligné que ce texte présente d'importantes similitudes avec ce que la littérature patristique nous apprend des ébionites.⁷³ Ces analogies concernent notamment les deux caractéristiques que nous avons étudiées. Irénée rapporte ainsi que les ébionites adoraient Jérusalem comme étant la maison de Dieu.⁷⁴ Épiphane signale, lui, qu'ils rejetaient le Temple et le culte sacrificiel⁷⁵ et qu'ils avaient retranché du Pentateuque certains passages relatifs aux sacrifices et à la consommation de chair animale.⁷⁶ Dans la mesure où Épiphane situe l'apparition du mouvement ébionite à Pella après que l'Église-mère s'y fut établie⁷⁷, certains ont identifié cette cité comme étant le lieu de composition de *Rec**. On trouverait une confirmation de ceci dans la double allusion à la fuite de l'Église hiérosolymitaine à Pella (*Rec* 1.37.2 (syr); 1.39.3).⁷⁸ Comme déjà indiqué, ces versets évoquent l'installation des croyants dans un 'lieu fortifié du pays' (Pella?) et leur préservation de la destruction menaçant le Lieu. Cette identification n'est pas improbable. Du point de vue de *Rec**, Pella faisait indubitablement partie du 'pays', c'est à dire de la terre que les hébreux reçurent en héritage. Elle se

73 Voir, par exemple, Schoeps, *Theologie*, 46–67, 453; R. Bauckham, 'The Origin of the Ebionites', *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature* (eds. P. J. Tomson et D. Lambers-Petry; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003) 162–81 (164–71).

74 *Adv. Haer.* 1.26.2 (Stieren 254–5).

75 *Panarion* 19.3.6 (PG 41, coll. 265–6); 30.16.4–5 (PG 41, coll. 431–2).

76 *Panarion* 30.18.7 (PG 41, coll. 435–6).

77 *Panarion* 29.7.7 (GCS xxv, 330.4–12; PG 41, coll. 401–2); 30.2.7 (GCS xxv, 335.5–18; PG 41, coll. 407–8).

78 Voir, par exemple, Schoeps, *Theologie*, 47–8, 267. Strecker, qui rejette l'authenticité de cette tradition, estime que des judéo-chrétiens vivant dans les environs de Pella produisirent ce document afin d'établir leur prétendue filiation avec l'Église-mère de Jérusalem (*Judenchristentum*, 231). Voir également C. Koester, 'The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition', *CBQ* 51 (1989) 90–106 (97–103); G. Lüdemann, 'The Successors of pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella-Tradition', *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 1: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries* (éd. E. P. Sanders; Philadelphia, PA: Fortress Press, 1980) 161–73.

situait en effet dans le territoire attribué à la demi-tribu de Manassé au terme des conquêtes de Josué.⁷⁹ Or, nous avons vu combien le principe de la validité éternelle de cet héritage était cher à *Rec**. Par ailleurs, Pella et ses environs furent, semble-t-il, épargnés des dévastations de la Seconde Révolte juive.⁸⁰ Ainsi, les descendants de l'Église-mère qui restèrent dans la cité après la Grande Révolte considérèrent probablement que l'effet apotropaique de leur installation à Pella perdurait; en outre, ils attribuèrent certainement leur préservation providentielle à leurs positions anti-sacrificielles (au contraire des partisans de Bar-Kokhba).

Mais que *Rec** soit ou ne soit pas un écrit ébionite, et que Pella soit ou ne soit pas le lieu de sa composition, plusieurs faits demeurent:

1. Ce document témoigne de l'existence en Judée ou dans son voisinage immédiat d'une communauté judéo-chrétienne qui, peu de temps après la révolte de Bar-Kokhba, s'exprima sur les raisons de ce désastre et sur ses conséquences.
2. Même si elle prônait une certaine ouverture vers les païens,⁸¹ cette congrégation s'adressait exclusivement au peuple juif,⁸² ce, en se plaçant d'un point de vue interne.⁸³
3. Elle n'expliquait pas le nouvel exil par le rejet du 'prophète annoncé par Moïse' en tant que tel, mais plus spécifiquement, par le fait que les juifs incroyants n'avaient pas entendu son appel à mettre fin aux sacrifices. Notons que les Rabbis menèrent de semblables discussions (toutefois, eux attribuèrent cette catastrophe à l'impiété de Bar-Kokhba).⁸⁴
4. A l'exception du relèvement du Temple, la communauté de *Rec** partageait les aspirations nationales de la majorité des juifs,⁸⁵ à savoir, leur rassemblement, l'exercice de leur souveraineté sur la terre ancestrale et la restauration de Jérusalem comme ville sacrée (et non comme cité païenne). Ces espoirs terrestres sont à distinguer de l'attente eschatologique de la parousie et du Royaume des cieux (*Rec* 1.69.4).

79 Jos 13.29–31. Notons également que selon TJ *Shevi'it* 6.1.36c (col. 198; Jérusalem: AHL, 2001), les 'eaux thermales de Pella (חמרתא דפלה)' se situaient dans les limites de la Terre d'Israël.

80 Voir Safrai, 'Settlement', 212.

81 *Rec* 1.42.2; 1.64.2.

82 *Rec* 1.63.2.

83 Voir, par exemple, *Rec* 1.43.1–2: 'Car c'est sur ce point seul [la messianité de Jésus], semble-t-il, qu'il y a divergence entre nous qui croyons en Jésus et les juifs incroyants.' Trad. Schneider, *Apocryphes II*, 1662.

84 TJ *Ta'anit* 4.8.68d–69a (coll. 733–4) (Jérusalem: AHL, 2001); *Eikha Rabba* 2.5.

85 Sur les espoirs de rédemption terrestre des juifs à cette époque, voir: A. Oppenheimer, 'Leadership and Messianism in the time of the Mishnah', dans: H. G. Reventlow (éd.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian tradition*, (Sheffield: Sheffield Academic Pr., 1997) 152–68.

5. Ce groupe était opposé à des éléments païens dans le cadre de disputes sur l'identité des propriétaires légitimes de la Judée/Palestine. Nous avons vu qu'il est question de polémiques semblables ailleurs dans la littérature juive.

French abstract: Cet article analyse une double spécificité de la source judéo-chrétienne reproduite dans *Rec.* 1.27-71 à savoir, son opposition farouche aux sacrifices sanglants et son insistance sur les liens historiques unissant les juifs à la terre de Judée. Ce document reflète très certainement la réaction de judéo-chrétiens de Judée au désastre du soulèvement de Bar-Kokhba. D'une part, ils interprétèrent la défaite comme un châtime divin en réponse à la tentative des rebelles de renouveler le culte sacrificiel; et, de l'autre, ils combattirent la paganisation de la Judée en défendant la légitimité historique des juifs à posséder cette terre.