

La halakha et le système de pureté rituelle

Partie I — Le judaïsme du Second Temple

Introduction : une religion qui structure la chair

Les deux chapitres précédents ont construit un paysage : le Temple comme institution totale qui concentre l'économie, le pouvoir et la présence divine ; les partis religieux qui se disputent le sens de la Torah, la légitimité du culte et les modalités de l'espérance. Mais un paysage n'est pas encore une vie. Il reste à descendre à l'échelle du quotidien, dans les maisons et aux tables, dans les corps des femmes qui accouchent et des hommes qui enterrent leurs morts, dans les marchés où l'on tranche un animal, dans les bains où l'on s'immerge avant une fête. C'est là que vit la religion du judaïsme du Second Temple — non pas dans les débats théologiques des élites, mais dans ce que les sources appellent la **halakha** : la manière de marcher.

Le mot vient de *halakh* — marcher, cheminer. La halakha n'est pas un code, une liste de règles à cocher. C'est une manière de se déplacer dans le monde qui soit fidèle à la volonté de Dieu, de la naissance à la mort, du lever du soleil au coucher, de la cuisine à la chambre conjugale. Elle articule la Torah écrite avec une tradition d'interprétation vivante, souvent orale, qui explicite les commandements, les adapte aux situations nouvelles, les fait entrer dans le moindre geste de la vie ordinaire.

Comprendre cette halakha, et en particulier le système de pureté rituelle qui en forme le cœur, est décisif pour lire Jésus. Non pas parce qu'il aurait combattu la halakha en général — cette image est une construction anachronique et anti-juive. Mais parce que certains de ses gestes les plus frappants — toucher un lépreux, se laisser toucher par une femme en flux, manger avec des gens

que les Pharisiens considèrent comme peu fiables sur le plan de la pureté, guérir un jour de sabbat — ne peuvent pas être compris sans savoir exactement ce qu'ils traversaient et déplaçaient dans le langage symbolique de la pureté.

Ce chapitre s'organise en quatre mouvements. D'abord, les catégories de base du système de pureté lévitique : *tum'ah* et *taharah*, impureté et pureté, et leur articulation avec la notion de sainteté (*qedushah*). Ensuite, le contenu concret de ce système dans le Lévitique — pureté alimentaire, flux corporels, contacts avec la mort — et les rites qui en permettaient la gestion. Puis la thèse centrale d'E. P. Sanders sur le **nomisme de l'Alliance** (*covenantal nomism*) et ce qu'elle change pour comprendre le rapport des Juifs du Ier siècle à leur propre loi. Enfin, la dimension sociale de la pureté : le clivage entre *haverim* et *'am ha-aretz*, et ce qu'il révèle sur la manière dont la halakha structurait — et divisait — la société judéenne.

I. Tum'ah, taharah, qedushah : les catégories fondamentales

Le livre du Lévitique, troisième livre du Pentateuque, est le texte normatif central du système de pureté juif. Il s'ouvre sur les sacrifices, installe les prêtres dans leur office, puis développe, à partir du chapitre 11, un système élaboré de distinctions entre pur et impur, saint et profane. Ces catégories ne sont pas morales au sens où on l'entendrait aujourd'hui. Elles relèvent d'un autre registre — un registre rituel, symbolique, cosmologique —, et les confondre avec des jugements moraux est la source de la plupart des malentendus.

Tum'ah désigne un état d'impureté rituelle. Il rend une personne ou un objet inapte à participer à certaines activités liées au sacré — entrer dans l'enceinte du Temple, consommer des offrandes, toucher des choses consacrées. Ce qui est frappant dans le Lévitique, et que Jacob Milgrom a systématiquement mis en lumière dans son commentaire monumental, c'est que la grande majorité des sources d'impureté sont soit inévitables, soit liées à des actes parfaitement permis.

L'accouchement rend la mère impure — et l'accouchement est une bénédiction. L'émission de sperme rend impur — et les relations conjugales sont commandées. L'ensevelissement d'un mort rend impur — et ensevelir les morts est une obligation pieuse. L'impureté n'est pas la punition du

péché. Elle est la réalité incontournable d'une existence corporelle, marquée par la naissance, la sexualité et la mort — autant de forces liées à la finitude, incompatibles provisoirement avec la sainteté absolue de Dieu.

Taharah, la pureté, est donc un état qui se retrouve, qui se regagne, après le délai et les rites prescrits. L'impureté est transitoire et gérable. La Torah prévoit pour chaque type d'impureté ses conditions d'expiration : un jour, sept jours, quarante jours selon les cas, avec lavage du corps, des vêtements, parfois une immersion complète, parfois un sacrifice. Ce caractère systématiquement réversible est capital : le monde lévitique n'est pas un monde où l'impureté condamne. C'est un monde où elle appelle un retour, un processus de restauration qui réintègre la personne dans la plénitude de la communauté et de son accès au divin.

Qedushah — la sainteté — est d'un registre encore différent. Elle appartient intrinsèquement à Dieu seul. Elle se communique au sanctuaire, aux vêtements et aux ustensiles sacrés, aux jours mis à part (le sabbat, les fêtes), et, par l'Alliance, à Israël tout entier — « Vous serez saints, car je suis saint, moi, YHWH votre Dieu » (Lv 19,2). La grande question du Lévitique — que Milgrom formule comme la question architecturale du livre — est celle-ci : comment un peuple marqué par la finitude, la mort et le péché peut-il vivre à proximité du Dieu saint sans être consumé ? La réponse est l'ensemble du dispositif sacrificiel, purificateur et éthique qui structure le livre : des voies de médiation qui permettent à l'humain, malgré ses limites, de demeurer en relation avec le Dieu vivant.

Cette logique interne du Lévitique est souvent obscurcie par une lecture moralisante qui transforme les règles de pureté en jugements sur les personnes. Une femme en menstruation n'est pas une femme condamnée. Un homme ayant touché un mort n'est pas souillé dans son âme. Ils sont temporairement dans un état incompatible avec l'accès au sanctuaire — et la Torah leur donne les moyens précis de retrouver cet accès. Ce déplacement de lecture est essentiel pour comprendre ce que Jésus fait quand il touche un lépreux ou se laisse toucher par une femme en flux : il ne transgresse pas une règle morale, il déplace une frontière rituelle — geste d'une tout autre nature et d'une toute autre portée.

II. Le système de pureté lévitique : aliments, corps, contacts

La pureté alimentaire

Le chapitre 11 du Lévitique pose les fondations de ce que la tradition juive appellera plus tard la *kashrut* — les lois alimentaires. Le principe organisateur est une grille de critères qui permet de classer les animaux en deux colonnes : ceux que l'on peut manger et ceux que l'on ne peut pas.

Pour les animaux terrestres, le critère est double : sabot fendu *et* ruminant. L'animal qui remplit ces deux conditions est pur. Le chameau rumine mais n'a pas le sabot fendu — impur. Le porc a le sabot fendu mais ne rumine pas — impur, et singulièrement mis en avant par le texte, comme si l'anomalie de l'animal qui *semble* remplir le critère sans le satisfaire le rendait particulièrement problématique. Pour les animaux aquatiques : nageoires *et* écailles. Les crustacés, les poulpes, les anguilles — impurs. Pour les oiseaux, une liste d'espèces interdites, sans critère général explicite. Pour les insectes : tout est interdit sauf certains orthoptères sauteurs.

Ce qui est remarquable dans ces règles, c'est leur dimension cosmologique. Milgrom y a vu un système symbolique où chaque règne animal est structuré autour d'un modèle de normalité — le mammifère terrestre idéal se déplace sur ses pattes et digère en ruminant ; l'animal aquatique idéal nage avec des nageoires —, et où les anomalies (l'animal qui déroge à la forme normale de son milieu) sont tenues à distance. Ce n'est pas de l'hygiène, c'est de la cosmologie : manger selon la loi alimentaire, c'est participer à l'ordre créé que Dieu a jugé « bon ».

La dimension identitaire de ces lois n'est pas absente pour autant. Dans un monde hellénistique où manger ensemble avec des non-Juifs impliquait très souvent de consommer des viandes sacrifiées aux dieux ou des espèces interdites, les lois alimentaires fonctionnaient comme une frontière sociale visible — une manière d'être reconnaissable comme Juif dans la rue, au marché, à la table d'un hôte. Ce marqueur identitaire sera revendiqué, jusqu'au martyr, dans les récits des Maccabées, et discuté, à partir d'une perspective chrétienne, dans les lettres de Paul.

Les flux corporels et l'impureté du corps

Les chapitres 12 à 15 du Lévitique traitent des impuretés liées au corps lui-même. Ils couvrent quatre domaines : l'accouchement (ch. 12), les affections cutanées regroupées sous le terme *tsara'at* — traduit parfois par « lèpre » mais désignant un ensemble de conditions bien plus large (ch. 13-14), et les flux génitaux masculins et féminins (ch. 15).

L'impureté liée à l'accouchement est graduée : sept jours d'impureté de base pour la naissance d'un garçon, quatorze pour une fille, puis une période supplémentaire avant la présentation au sanctuaire avec les sacrifices requis. La hiérarchisation par le sexe de l'enfant a suscité bien des interprétations. Ce qui importe surtout pour notre propos est la logique d'ensemble : la naissance, source de vie, est aussi le moment de la plus grande proximité avec le sang et les flux corporels — et le système lévitique installe une période de transition, un passage progressif de cet espace frontalier vers la vie ordinaire et l'accès au sacré.

Les flux génitaux du chapitre 15 distinguent quatre situations. Le flux masculin anormal chronique (une pathologie) entraîne une impureté durable qui contamine les objets et personnes en contact. L'émission de sperme — qu'elle soit volontaire ou involontaire, dans le cadre de relations conjugales ou non — rend impur jusqu'au soir et requiert un lavage. La menstruation (*niddah*) rend la femme impure pendant sept jours ; tout contact direct ou via des objets transmet l'impureté. Le flux anormal prolongé suit des règles similaires à la pathologie masculine, avec des sacrifices de purification requis à la guérison.

Deux points méritent d'être soulignés. D'abord, les impuretés du chapitre 15 ne sont pas des punitions : elles s'attachent à des phénomènes biologiques réguliers ou inévitables, dans le cadre d'une existence normale. Ensuite, le texte du Lévitique est souvent plus laconique qu'on ne le pense sur les modalités précises de purification : ainsi, pour la *niddah*, il impose l'attente de sept jours et la cessation du flux, mais ne prescrit pas explicitement d'immersion dans un *mikveh*. C'est la tradition rabbinique qui, par interprétation, unifiera les procédures et fera de l'immersion la condition de retour à la pureté — exemple paradigmatique du travail de la halakha orale comblant les silences de la Torah écrite.

Le mikveh

Le *mikveh* — le bain rituel d'immersion — est devenu l'institution centrale de la gestion de la pureté dans le judaïsme. L'archéologie de Jérusalem et des sites environnants à l'époque du Second Temple révèle une densité remarquable de *miqva'ot* : dans les quartiers résidentiels, aux abords du Temple, dans les villes de Galilée. Cette profusion atteste que la préoccupation de la pureté n'est pas l'affaire exclusive des prêtres ou des cercles pharisiens — elle irrigue la société dans son ensemble, même si son intensité varie considérablement selon les milieux.

Un *mikveh* valide devait contenir un volume minimum d'eau de source ou de pluie (non tirée à la main), créant une distinction entre l'eau « vivante » que Dieu donne et l'eau humainement transportée. Cette distinction entre eaux naturelles et eaux artificielles a donné lieu à de nombreux débats halakhiques sur les cas limites — jusqu'à quel point peut-on acheminer de l'eau artificielle et la mélanger à de l'eau naturelle sans rendre le bain invalide ? Ces débats, qui paraissent abscons vus de l'extérieur, sont en réalité des discussions sur le rapport entre la nature comme don divin et l'artifice humain dans la liturgie de la purification.

L'impureté de mort

L'impureté la plus grave dans le système lévitique est celle engendrée par le contact avec un cadavre humain. Elle dure sept jours, se transmet à tous ceux qui se trouvent sous le même toit que le mort, et nécessite un rituel spécifique utilisant les cendres d'une vache rousse — décrit dans les Nombres (ch. 19) — pour être levée. Cette gravité n'est pas arbitraire : la mort est l'antithèse absolue de la vie divine. Être en contact avec elle, même pieusement — pour enterrer un proche —, installe l'être dans un état de distance maximale avec la sainteté, qui requiert un processus de retour plus long et plus élaboré que tout autre.

Milgrom a proposé de lire l'ensemble du système de pureté comme une réponse à la présence de la mort dans le monde. Les différentes formes d'impureté rituelle sont des degrés d'intensité de cette présence : flux corporels, maladies cutanées, accouchement — autant de phénomènes liés à la

frontière fragile entre vie et mort, entre la plénitude de l'existence et sa dissolution. Gérer la pureté, c'est gérer cette frontière, maintenir la séparation entre ce qui est compatible avec la sainteté divine et ce qui ne l'est pas encore, dans l'attente que les rites de retour la rétablissent.

III. Le nomisme de l'Alliance : déconstruire le légalisme

La thèse de Sanders

En 1977, E. P. Sanders publie *Paul and Palestinian Judaism* — un livre qui va transformer l'histoire. Sa thèse de fond est simple dans son énoncé, révolutionnaire dans ses implications : le judaïsme du Second Temple n'est pas une religion de justification par les œuvres. C'est un système de **nomisme de l'Alliance** (*covenantal nomism*).

Ce concept dit ceci : Dieu a choisi Israël par grâce, non par mérite. L'élection précède la loi. La Torah n'est pas le prix à payer pour entrer dans l'alliance — elle est la réponse à une grâce déjà accordée, la manière de vivre fidèlement dans une relation que Dieu a initiée. Observing the commandments, maintenir la pureté, offrir les sacrifices : tout cela est la façon dont on « reste dans » l'alliance, non dont on y « entre ». Et quand on transgresse, quand on contracte une impureté, quand on pèche, le système même de la Torah prévoit des voies de retour — sacrifices d'expiation, rites de purification, repentance, Yom Kippour comme grande réconciliation annuelle. Dieu, dans ce système, n'est pas un créancier qui comptabilise méticuleusement chaque manquement ; il est le partenaire fidèle d'une alliance qu'il a contractée librement et qu'il maintient malgré la fragilité de son peuple.

Sanders construit cette démonstration en lisant systématiquement les sources juives du IIe siècle avant notre ère au IIe siècle de notre ère — littérature apocalyptique, textes de Qumrân, Philon, Josèphe, Mishnah, Tosefta —, et en identifiant dans chacune ce qu'il appelle le « pattern of religion » : comment entre-t-on dans la communauté du salut ? comment y reste-t-on ? comment traite-t-on

le péché ? Dans chaque source, il retrouve le même schéma de base : grâce de l'élection, observance comme réponse, pardon pour ceux qui se repentent, exclusion seulement pour ceux qui rejettent délibérément et définitivement l'alliance.

Ce qui rend cette thèse importante pour notre propos, c'est qu'elle dissout une représentation qui a longtemps faussé la lecture du Nouveau Testament. Depuis la Réforme luthérienne, une large tradition chrétienne avait lu Paul — et à travers lui, Jésus — comme des libérateurs délivrant les Juifs d'un joug légaliste insupportable, d'un système dans lequel le salut était à acheter par la scrupuleuse accumulation d'observances. Dans ce schéma, le Pharisien est l'archétype de l'homme qui croit mériter Dieu ; Paul et Jésus apportent la grâce contre la loi.

Sanders démontre que ce Pharisien-là n'a jamais existé — ou du moins qu'il n'est pas représentatif de la religiosité juive réelle du Ier siècle. Les Pharisiens ne croyaient pas mériter leur élection. Ils savaient qu'Israël était choisi par la grâce de Dieu, non par ses œuvres. La halakha n'était pas un chemin pour accumuler du mérite divin : c'était la manière de vivre fidèlement dans une relation déjà donnée. Cette déconstruction ne résout pas toutes les questions sur Paul — il reste à comprendre pourquoi et contre quoi Paul polémiquerait, si ce n'est contre le légalisme — mais elle repose le problème sur des bases historiquement solides.

Les implications pour le système de pureté

Appliquée au système de pureté, la thèse de Sanders en change profondément la lecture. Les règles lévitiques sur les flux, les aliments, les contacts ne sont pas une prison rituelle dans laquelle la vie quotidienne serait sans cesse condamnable. Ce sont des moyens donnés par Dieu pour gérer la relation à sa sainteté dans un corps marqué par la finitude. La possibilité de se purifier après un flux, d'offrir un sacrifice pour réparer une transgression involontaire, de bénéficier du Yom Kippour comme jour de purification collective : tout cela est signe de miséricorde, non de contrainte.

Le Yom Kippour — jour de la Grande Expiation — est le pivot du système. Une fois l'an, le grand prêtre entrait dans le Saint des Saints et accomplit un double rite : asperger le sanctuaire du sang d'un bouc pour le purifier des souillures accumulées que les sacrifices ordinaires n'avaient pas

effacées ; puis poser les mains sur un second bouc et lui confesser toutes les iniquités d'Israël avant de l'envoyer dans le désert. Deux gestes complémentaires — purification du lieu sacré, éloignement des fautes du peuple — , qui dramatisent au niveau collectif ce que les rites individuels accomplissent au niveau personnel : le retour, la réconciliation, la continuité de la relation malgré la fragilité de l'humain.

Après la destruction du Temple, le Yom Kippour se transforme en un jeûne et une prière collective, où la repentance (*teshuvah*) et la réparation des torts causés à autrui remplacent les sacrifices. Cette transformation illustre avec clarté la capacité de la halakha à réinventer les formes sans abandonner la logique de fond : Dieu pardonne à ceux qui reviennent à lui ; l'alliance demeure.

IV. Halakha sociale : *ḥaverim*, 'am ha-aretz et les frontières de la table

Deux manières d'être dans la loi

La halakha n'est pas un idéal uniforme. Elle existe à des degrés d'intensité variables, et c'est l'un des aspects du judaïsme du Ier siècle que Sanders a le mieux mis en lumière à travers son concept de « *common Judaism* ». Il y a, d'un côté, les cercles qui ont décidé d'observer la halakha dans toute son intensité pharisienne — et de l'autre, la grande masse des Judéens ordinaires pour qui la Torah est réelle et structurante, mais dont la pratique est bien moins détaillée.

Les premiers s'appellent *ḥaverim* — « compagnons ». Ce terme désigne, dans la littérature rabbinique, les membres de fraternités engagées dans une observance stricte de deux domaines particulièrement exigeants : les dîmes (s'assurer que les prélèvements obligatoires sur les récoltes ont bien été effectués) et la pureté alimentaire (consommer même la nourriture ordinaire dans un état de pureté rituelle équivalent à celui requis pour les offrandes templières). Être *ḥaver*, c'est décider de vivre comme un prêtre dans sa maison, d'étendre à la table du quotidien les standards du sanctuaire.

Les seconds sont les *'am ha-aretz* — le « peuple du pays ». Ce terme, qui dans la Bible hébraïque désigne simplement les habitants d'un territoire, prend dans la littérature rabbinique une coloration sociale précise : ce sont les Juifs qui n'ont pas adhéré au programme d'observance intensive des *haverim*, dont la fiabilité en matière de dîmes et de pureté ne peut pas être présumée. Une définition rabbinique, attribuée à Rabbi Meïr, est lapidaire : est *'am ha-aretz* « celui qui ne mange pas sa nourriture ordinaire en état de pureté sacerdotale ». Autrement dit, le critère n'est pas l'ignorance de la Torah — c'est le refus ou l'incapacité d'adopter le programme d'intensification pharisien.

Pureté comme capital symbolique

Cette distinction n'est pas innocente socialement. Jacob Neusner, dans ses travaux sur le pharisaïsme, a montré comment la halakha de la pureté fonctionnait dans ces cercles comme un marqueur d'appartenance, un signe de confiance mutuelle, et en même temps comme une frontière vis-à-vis de l'extérieur. Manger ensemble implique une présomption de fiabilité partagée : on ne s'assied pas à la table de quelqu'un dont on ne peut pas supposer que la nourriture a été correctement préparée, que les dîmes ont été levées, que la cuisine est exempte d'impureté. La table devient un espace de reconnaissance entre pairs, et simultanément un espace d'exclusion de ceux qui ne partagent pas les mêmes standards.

On peut, avec Bourdieu, parler de la pureté comme d'un capital symbolique : une ressource dont la possession distingue socialement, confère une autorité et une légitimité que l'argent seul ne suffit pas à donner. Dans une société où le savoir de la Torah et son observance rigoureuse sont des voies d'accès à la respectabilité religieuse, les *haverim* accumulent ce capital au quotidien par la discipline de leur vie, tandis que les *'am ha-aretz* en restent marginaux — non parce qu'ils sont impies, mais parce qu'ils ne jouent pas le jeu de l'intensification.

L'accès inégal à cette intensification est cependant une donnée structurelle autant que spirituelle. Observer la halakha dans toute son exigence pharisienne suppose du temps — pour étudier, pour préparer les aliments, pour se rendre au *mikveh*. Elle suppose de l'argent — pour accéder à un bain rituel conforme, pour remplacer des ustensiles devenus impurs, pour acheter des aliments certifiés. Elle suppose un réseau — d'enseignants, de fraternités, de voisins fiables. Ces ressources sont

inégalement distribuées. Les paysans de Galilée, absorbés par la subsistance, ont moins accès à ce monde que les scribes de Jérusalem. Les femmes, dont la charge domestique et agricole laisse peu de place à l'étude formelle, observent une halakha qui s'applique intensément à leurs corps — les règles de la *niddah*, de l'accouchement — sans nécessairement bénéficier de l'espace social de l'étude.

La frontière entre *haverim* et *'am ha-aretz* n'est donc pas une frontière entre pieux et impies, entre fidèles et négligents. C'est une frontière socioéconomique autant que religieuse, qui reproduit et légitime dans le langage de la Torah des inégalités d'accès réelles.

La table de Jésus

C'est dans ce contexte précis que les récits évangéliques des repas de Jésus prennent tout leur poids. Quand les Pharisiens s'indignent qu'il mange avec des « pécheurs » et des « publicains », ce n'est pas simplement une question de fréquentation morale — c'est une question de pureté : ces convives sont des *'am ha-aretz*, dont la fiabilité sur les dîmes et la propreté rituelle est douteuse. Manger avec eux sans les précautions d'usage, c'est traverser la frontière que les *haverim* maintiennent soigneusement.

Quand Jésus guérit un homme atteint de *tsara'at* en le touchant, quand une femme en flux le touche dans la foule, quand il entre dans la maison d'un mort pour en ressusciter la fille : dans chaque cas, il contracte — ou devrait contracter — une impureté rituelle. Ces gestes ne sont pas des infractions à la morale. Ils traversent des frontières rituelles bien précises, inscrites dans un code symbolique que ses contemporains lisaient couramment. Ils ne sont compréhensibles comme gestes que si l'on sait ce qu'ils traversent.

Ce que la thèse de Sanders permet de préciser, c'est que ces traversées ne sont pas une attaque contre la Torah. Jésus ne déclare pas la pureté sans valeur. Il en déplace le centre de gravité — vers la miséricorde, vers l'inclusion, vers la priorité de la vie sur la règle — dans des termes que les

Pharisiens eux-mêmes utilisaient parfois (la formule de Rabbi Hillel : « Ce qui t'est odieux, ne le fais pas à ton prochain, c'est là toute la Torah »). Sa pratique est une herméneutique de l'intérieur, non un rejet de l'extérieur.

Conclusion : ce que la halakha change pour lire Jésus

Le système de pureté et la halakha ne sont pas le fond contre lequel Jésus se découpe comme une figure de liberté. Ils sont le langage dans lequel sa liberté parle. Chaque geste de traversée — le toucher du lépreux, le repas avec les pécheurs, la guérison du jour de sabbat — n'est lisible que pour quelqu'un qui sait ce que ces frontières signifiaient, ce qu'elles coûtaient, à qui elles s'appliquaient.

La thèse du *covenantal nomism* de Sanders libère en outre la lecture de Jésus d'une tension artificielle entre grâce et loi. Jésus n'apporte pas la grâce contre la loi — il en raffirme la logique profonde, celle d'un Dieu qui choisit les faibles, qui offre des voies de retour, qui veut la miséricorde plus que le sacrifice. Ce n'est pas une révolution contre le judaïsme ; c'est une lecture radicale à l'intérieur du judaïsme, qui prend au sérieux ce que le système de l'Alliance dit de Dieu.

La pratique de Jésus vis-à-vis des *'am ha-arets* — les manger, les guérir, les appeler sans les soumettre d'abord à un programme d'intensification halakhique — n'est pas non plus une abolition de la loi. C'est l'affirmation que l'accès à l'alliance et au Royaume de Dieu n'est pas conditionné par le capital symbolique accumulé dans les cercles pharisiens, mais par la réponse au Dieu qui appelle. Cette affirmation a des conséquences sociales explosives : elle relativise le système de frontières et de distinctions que la halakha intensive avait érigé.

Ce que ce chapitre a construit est le fond nécessaire pour comprendre les chapitres suivants. Le chapitre 4 plongera dans l'apocalyptique juive — la vision du monde qui promettait une intervention divine radicale dans l'histoire, et dans laquelle Jésus inscrit son annonce du Royaume. Le chapitre 5 restituera les dominations croisées — romaine, hérodiennne, sacerdotale — dans lesquelles tout acteur du Ier siècle devait manœuvrer. Ensemble, ces éléments composent le milieu qui a rendu Jésus possible, et sans lequel il demeure une silhouette sans chair.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism (1977) ; E. P. Sanders, Jesus and Judaism (1985) ; Jacob Milgrom, Leviticus 1–16 ; Leviticus 17–22 ; Leviticus 23–27 (Anchor Yale Bible, 1991–2001) ; Jacob Neusner, Fellowship in Judaism (1963) ; Shaye J. D. Cohen, From the Maccabees to the Mishnah (2006) ; Jodi Magness, Stone and Dung, Oil and Spit (2011) ; Flavius Josèphe, Antiquités judaïques.