

JÉSUS DE NAZARETH, UN RABBIN CYNIQUE.  
RETOUR SUR LA « CYNIC HYPOTHESIS »

Jesus of Nazareth, a cynic rabbi.  
On the “Cynic Hypothesis”

---

André Sauge  
andre\_sauge@outlook.com

**Résumé:** Il est d’abord montré qu’il existe une trace écrite de l’enseignement de Jésus de Nazareth, à distinguer de la prédication de Jésus-Christ, clairement repérable dans l’Évangile de Luc, à travers sa langue, le grec de la koinè, le reste de l’Évangile étant écrit dans un sabir sémitico-grec. Je procède ensuite à une comparaison entre la forme et les contenus de cet enseignement avec la forme et les contenus des « chries » attribuées à la tradition des philosophes cyniques anciens (Diogène de Sinope et Cratès) pour constater des convergences remarquables.

**Mots clés:** chries, démonétisation des conventions et des coutumes, Diogène le cynique, Jésus de Nazareth, tyrannie des désirs

**Abstract:** The author first shows that there is a written record of the teachings of Jesus of Nazareth, to be distinguished from the preaching of Jesus Christ. This record can be clearly identified in the Gospel of Luke, through its language, the Greek of *koinè*, whereas the rest of the Gospel is written in a Semitic-Greek pidgin. Then I compare the form and the contents of this teaching with the form and the contents of the “chreiai” or moral anecdotes attributed to the tradition of the old cynical philosophers (Diogenes of Sinope and Crates). Remarkable convergences appear between the teachings of Jesus of Nazareth and those of the cynic philosophers.

**Keywords:** *chreiai*, demonetization of conventions and customs, Diogenes the Cynic, Jesus of Nazareth, tyranny of desires

\*\*\*

À la fin du siècle dernier, des chercheurs américains, regroupés au sein d'un « Jesus Seminar » ou indépendants, se sont proposé une double tâche. Il s'agissait d'abord d'identifier les paroles authentiques de Jésus-Christ parmi l'ensemble de celles que l'hypothèse d'une source orale, dite « Q » (*Quelle*, « source » en allemand) avait permis de reconstituer, essentiellement par recoupements entre les Évangiles de Matthieu, de Luc et de Thomas ; ensuite on supposait des liens, qu'il fallait mettre en évidence, entre ce que l'on pouvait légitimement supposer avoir été un enseignement oral, attesté par cette source « Q » et une voie de la sagesse grecque, le cynisme, reposant également sur la communication orale<sup>1</sup>. L'hypothèse d'un lien entre les « vies » des sages cyniques rapportées notamment par Diogène Laërte (livre VI des *Vitae Philosophorum*, abrégé DL dans la suite) et les *items* recueillis dans la source Q, a donné son impulsion à diverses recherches<sup>2</sup>, dont aucun des résultats n'est vraiment concluant ; elles ont du moins permis de renouveler l'image que l'on peut se faire de Jésus de Nazareth.

Je propose ici de relancer la question sur une autre base que celle sur laquelle se sont appuyés les spécialistes des Évangiles jusqu'à ce jour, la théorie des deux sources, une source orale des paroles (dite Q, « *Quelle* ») et un Évangile, celui de Marc, considéré comme le plus ancien.

---

<sup>1</sup> Sur la « Cynic Hypothesis » voir Goulet-Cazé (2014) et le compte rendu de son ouvrage par Mecci (2020 : 401-426). Les liens entre les Cyniques grecs et le Christ ou les Chrétiens ont été principalement mis en évidence par Downing (1988) ; voir également « Cynics and Early Christianity » dans Goulet-Cazé ; Goulet (éds.) (1993 : 281-304).

<sup>2</sup> Sur les principaux représentants de ces recherches, voir la présentation de Goulet Cazé (2014 : 126-157). Dans la discussion qui suit (157-174), l'auteure n'exclut pas *l'hypothèse* d'un lien possible entre Jésus-Christ, puis le christianisme, et les cyniques. Elle s'en tient toutefois à une conclusion prudente : dans les limites où l'hypothèse a été formulée, celle d'une source orale des paroles, le lien ne peut pas être prouvé.

Un examen attentif d'écrits, même rares, concernant Jésus de Nazareth, élaborés antérieurement aux textes des Évangiles, permet d'attester ce qui, pour notre problème, est l'essentiel : l'existence de traces *écrites* de son enseignement, sous forme de notes prises par un disciple ; à ces notes, il faut ajouter celles de souvenirs d'un autre de ses disciples, souvenirs rapportés après la mort du maître. Les notes ont été rassemblées en deux recueils. Elles attestent que l'enseignement de Jésus de Nazareth n'avait rien à voir avec la prédication de Jésus-Christ et donc avec les paroles de Jésus-Christ, reconstituées à l'appui d'un recoupement entre deux Évangiles, essentiellement, Matthieu et Luc, sur lesquels se sont appuyés, parmi d'autres, les tenants de la « Cynic Hypothesis ». À l'appui d'une chrie tirée du livre VI de Diogène Laërte, et de péripopes extraites du texte en grec de la *koinè* de l'*Évangile de Luc*, il sera en revanche possible de montrer l'existence d'une analogie entre la manière d'agir et de dire des sages cyniques et celle du rabbi de Judée et de Galilée du début de notre ère.

### *Traces écrites de l'enseignement de Jésus de Nazareth*

Au lieu d'accepter l'idée que les textes des Évangiles étaient les produits d'une tradition sur laquelle on pouvait prendre appui, il aurait mieux valu s'interroger, d'abord, sur la « fabrication » de ces textes. En procédant ainsi, les exégètes auraient découvert qu'il y a, dans toute la tradition des textes traitant de Jésus-Christ *et de ses disciples* au 1<sup>er</sup> et au 2<sup>e</sup> siècle de notre ère, des indices à partir desquels il est possible de reconstruire une « fabrication du Nouveau Testament » et le greffage, sur une figure historique, Jésus de Nazareth, d'une figure de légende : « Jésus-Christ ». Et donc, ils auraient découvert que nous est offerte la chance de pouvoir distinguer tout ce qui appartient à Jésus de Nazareth de tout ce qui appartient à Jésus-Christ en repérant, dans deux textes, *l'Évangile dit de Luc* et les *Actes des Apôtres*, deux ensembles distincts, l'un écrit en grec de la *koinè*, par un hellénophone, l'autre dans un sabir sémitico-grec, dont l'auteur n'était donc pas de

langue maternelle grecque. Divers indices<sup>3</sup> dans la partie des *Actes des Apôtres* écrite en grec de la *koinè* ainsi que des citations d'une œuvre écrite par un dénommé Papias<sup>4</sup> permettent de conclure que le texte en grec de la *koinè* dans l'*Évangile de Luc*, est la traduction en grec, par un compagnon de Paul de Tarse, Silas, un Judéen hellénophone, citoyen romain<sup>5</sup>, d'un *Recueil de Paroles*, issues de l'*enseignement* de Jésus de Nazareth, un rabbi ; ce recueil a été élaboré à partir des notes prises *en araméen* par un disciple, Matthieu nous dit Papias. Le texte en grec de la *koinè* comporte en outre un second recueil issu des notes prises, en araméen également, par un dénommé Marc, de récits, faits après la mort de Jésus de Nazareth, par l'un de ses disciples, appelé Simon. Ces récits<sup>6</sup> rapportaient des paroles remarquables du Maître prononcées dans des situations restées dans le souvenir en raison de ce qu'elles avaient de frappant. Ces récits étaient en soi des « chries » (voir ci-dessous) d'une « vie de Jésus », structurées selon le même schéma que celui de la « vie d'un cynique ». Selon ce que laisse entendre le prologue de l'*Évangile de Luc*, ce second recueil, également traduit en grec de la *koinè*, et le recueil des paroles ont été incorporés dans le même ensemble ; ils sont maintenant immergés dans l'*Évangile de Luc*<sup>7</sup>.

Il découle de cela que, si nous voulons établir un lien éventuel entre l'enseignement de Jésus de Nazareth et les chries des vies des cyniques, il faut que nous retenions les seuls actes et

<sup>3</sup> Notamment l'emploi du déictique personnel ἡμεῖς, « nous », laissant entendre que le narrateur fait partie des agents de l'épisode qu'il raconte (« nous étions rassemblés » ; « Paul nous a raconté », etc.).

<sup>4</sup> Voir Eusèbe de Césarée, *Historia Ecclesiastica*, III, 39 dans TLG©UCI. La citation permet d'établir qu'une Assemblée (des Nazaréens) a été mise en place peu de temps après la crucifixion de Jésus ; la tâche importante des membres (7) du Conseil de cette Assemblée était la diffusion d'un recueil, probablement sous forme de *codex*, des paroles de Jésus de Nazareth. C'est de Papias que nous apprenons le nom des deux preneurs de notes en araméen.

<sup>5</sup> Voir *Actes des Apôtres* 16, 37.

<sup>6</sup> ... πρὸς τὰς χρεῖας lisons-nous dans la citation (Papias dans TLG©UCI, fragment 2, section 15), ce qui peut signifier « conformément au modèle des chries ». Il est vraisemblable, voire probable, que le narrateur de ces anecdotes avait une connaissance précise de la forme de la narration des chries de la tradition cynique.

<sup>7</sup> Sur la reconstitution de l'enseignement de Jésus de Nazareth, voir Sauge (2012), tome II, « La fabrique du Nouveau Testament », chapitres 2 (« où l'on découvre une source écrite »), 3 (« le prologue de l'Évangile de Luc »), et 4 (« Silas, auteur de la traduction en grec de la *koinè* des actes et paroles de Jésus de Nazareth »).

les seules paroles que le grec de la *koinè* de l'Évangile de Luc nous donne à lire<sup>8</sup>.

Les auteurs qui ont tenté de rapprocher Jésus-Christ du cynisme<sup>9</sup> se sont appuyés sur l'image conventionnelle d'un prophète itinérant, éventuellement guérisseur, *Galiléen*, parce que la tradition l'a fait vivre avec sa famille en Galilée, à Nazareth. Or des récits de l'enfance dans Matthieu et Luc, il est possible de déduire un fait certain : le père de Jésus est inconnu ; il était donc le fils d'une fille-mère, un fils illégitime, un bâtard. Il a été invité à faire la lecture dans la synagogue de Nazareth un jour de sabbat (*Luc*, 4, 16) ; cela laisse entendre qu'il a acquis les compétences d'un rabbi. Il a donc dû suivre le cursus ordinaire de l'éducation d'un rabbin dans le monde judéen de l'ère ancienne, de longues années d'étude auprès d'un maître, ce qui n'était possible qu'à des fils de familles, en Judée, membres de la caste sacerdotale pour la plupart. Or, des récits de l'enfance également, il est possible de déduire que la mère de notre bâtard appartenait à une famille sacerdotale (sa cousine était, nous dit-on, l'épouse d'un prêtre). Un bâtard appartenant à l'aristocratie n'a pas le destin d'un enfant du peuple : il peut bénéficier de la protection, d'un grand-père, par exemple, voire de la famille du père naturel. Jésus a bénéficié d'une protection, puisqu'il a acquis les titres d'un rabbi ; il est probable qu'il a été le disciple d'un rabbi *en Judée*, voire à *Jérusalem*. Or à Jérusalem, l'aspiration à l'hellénisation parmi les familles des prêtres n'avait pas été entièrement étouffée. Il y existait des synagogues d'*hellénistes* [voir *Actes des Apôtres*, 6, 9, cités par Mireille Hadas-Lebel (2007)].

Des indices encore, mais il ne nous est possible de bâtir que sur des indices, montrent qu'en réalité Jésus de Nazareth connaissait bien la langue grecque au point, sans doute, de la parler et d'introduire dans la langue araméenne des mots grecs permettant d'y importer des notions qu'elle ignorait. Il a formulé des aspects essentiels de son enseignement à l'appui de notions

<sup>8</sup> Pour la reconstitution de ce texte grec, voir Sauge (2012), tome III « Reconstitution de l'enseignement de Jésus de Nazareth » dans le « grec de la *koinè* », cité *REJN-GK*. Traduction en français publiée sous le titre *Actes et Paroles authentiques de Jésus de Nazareth*, Publibook, 2011.

<sup>9</sup> Sur la question, voir Goulet-Cazé (2014 : 98-120).

grecques, par exemple ἀγαπᾶν (« accueillir et prendre sous sa haute protection<sup>10</sup> ») ; χάρις lui permettait de démarquer la notion hébraïque du *hen*, la grâce qu'accorde un souverain, pour décrire une manière de se comporter dans les échanges quotidiens.

S'il n'a pas tenu son enseignement en grec, c'est qu'il lui importait d'être entendu du peuple, celui qui, à Jérusalem, est désigné sous le concept de *lawos*.

Qu'il ait été formé auprès d'un rabbi hellénisant, à Jérusalem, cela paraît même probable. Il y avait parmi les lettrés des gens qui n'étaient pas de farouches adeptes de la loi de Moïse (dont la défense servait les intérêts des maîtres du temple). Les tentatives d'ouverture à la culture grecque en Judée n'ont pas été entièrement refoulées après la révolte des Macchabées ; il semble même que le grec se répandait dans la population, aussi bien à Jérusalem qu'en Galilée. Si l'usage du grec par les rabbins était rare, il n'était pas exclu<sup>11</sup>.

### *Comparaison des témoignages*

Pour commencer notre examen, je propose une comparaison entre une chrie tirée du livre VI de Diogène Laërte (*DL VI*, 97-98) et une histoire singulière, la « guérison » d'un paralytique, tirée de la vie de Jésus de Nazareth (*Luc*, 5, 17-26<sup>12</sup>).

#### *Hipparchie*

« Il y eut une fois où elle alla même au banquet chez Lysimaque ; alors elle interloqua Théodore, celui que l'on surnommait l'Athée, lui donnant à résoudre le sophisme que voici :

<sup>10</sup> Voir G. J. Pinault, « Grandeur et excès : avatars du morphème aga- dans le lexique et le discours » *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire* 65, 1991 : 199-216.

<sup>11</sup> Pour une discussion du problème (« Jésus parlait-il le grec ? ») et la bibliographie, voir Goulet-Cazé (2014 : 98-104), Hadas-Lebel (2007 : note 27), Porter (2011 tome 3 : 2455-2471). Il importerait aussi de se demander quel grec les hellénistes de Jérusalem parlaient (un grec sémitisant ou le grec de la *koinè*?) et quelle connaissance ils avaient de la tradition littéraire et philosophique grecque.

<sup>12</sup> *REJN-GK*, 5, 17-26, 689-690 dans l'enseignement reconstitué ; il y a quelques divergences entre les deux textes.

‘si, lorsque Théodore fait quelque chose, on ne saurait dire qu’il commet un méfait, alors, si Hipparchie fait la même chose, on ne saurait dire qu’elle commet un méfait. En frappant Théodore, Théodore ne commet pas un méfait, et donc Hipparchie ne commet pas un méfait si elle frappe Théodore’. Ce dernier ne répliqua rien au raisonnement, il tira sur le manteau (qui couvrait sa nudité). Hipparchie ni n’en fut frappée de stupeur, ni même n’en fut troublée, comme l’eût été une femme. Comme il lui disait : ‘Mais ! La voici celle qui a délaissé la navette et le métier à tisser !’ ‘C’est bien moi’, dit-elle. ‘Mais ne te figure pas que j’ai pris une mauvaise décision à ce propos, puisque, le temps que je devais dépenser devant les métiers à tisser, j’en ai fait mon usage en vue de mon éducation’ » (traduction personnelle).

Cette anecdote en forme de chrie illustre le piège où nous risquons de tomber dans notre jugement sur la sagesse cynique en la tenant pour une simple invitation à la provocation, une injonction à des conduites choquantes, ouvertement impudiques ou obscènes. Or Hipparchie, par son mot d’esprit – et les sentences de sagesse les plus efficaces sont des mots d’esprit – nous met en garde : c’est notre premier regard sur elle, notre regard façonné par les habitudes auxquelles nous sommes asservis, qui est impudique en même temps que scandalisé, ce qui nous permet de refouler la conscience de l’impudeur de notre regard. Sa conduite en présence de Théodore « l’athée » (négateur des dieux ou adversaire des dieux<sup>13</sup> ?) est certes une provocation – elle l’agresse par un sophisme – mais juste d’une humeur moqueuse.

Hipparchie s’est rendue à un banquet – vêtue d’une double cape qui lui sert de vêtement le jour, de matelas et de couverture la nuit, besace, et bâton (avec lequel les cyniques promènent leur royauté parmi les hommes : le bâton est un sceptre). Ce faisant, elle a heurté de front toutes les « bonnes manières » requises pour une aristocrate : elle s’est comportée en femme « publique », par-là elle a contrevenu à toutes les règles de bonne conduite féminine de la culture grecque (de la plupart des cultures connues du monde

<sup>13</sup> Théodore fait partie du catalogue des athées de Clitomaque, mentionné par Goulet-Cazé (1993 : 145-146). Est-ce le fait qu’il était mentionné dans une chrie mettant Hipparchie en scène qui lui a valu l’honneur du catalogue ou une intention ironique ? Fallait-il entendre que son athéisme était un « Don de dieu » ? « Théodore était athée » est en soi une chrie.

humain, d'ailleurs) ; elle prétend participer à un banquet à égalité avec des *andres*, des détenteurs de la puissance, éduqués à la maîtrise du bois, des pierres et des métaux, des animaux sauvages et domestiques, de soi dans tous les domaines (de la famille, de la cité, de l'exercice d'un métier, de la guerre), enfin des citoyens qu'ils gouvernent. Cette maîtrise est obtenue au terme d'une *paideia*, d'un apprentissage physique et intellectuel, dont la femme est exclue : apprendre à filer et à tisser ne relève pas de la *paideia* masculine, de l'apprentissage de la maîtrise de soi. C'est le bien-fondé de la première place donnée, dans cet ordre, aux hommes (*andres*) qu'Hipparchie met en cause ; si la stabilité d'un ordre repose sur une *paideia*, si le but de la *paideia* est de conduire les citoyens à une maîtrise de soi telle qu'en toutes circonstances chacun sera capable de résoudre un conflit en recourant à un *logos*, à une parole *persuasive*, alors elle, Hipparchie, peut produire la preuve qu'une femme est capable de la même maîtrise d'elle-même obtenue au terme d'une *paideia*.

Que nous apprend l'unique trace mémorielle consacrée par Diogène Laërte à Hipparchie, qui pourrait nous instruire sur les récits faits *πρὸς τὰς χρείας*, admettons-le, « sur le modèle des chries » par un disciple du Nazaréen ?

L'épisode est configuré sous la forme d'une « chrie », une unité textuelle caractéristique de la tradition cynique<sup>14</sup>. Sur le plan formel, elle comporte trois traits distinctifs :

1- la *description* d'une situation mettant en scène

- a) un sage cynique (Diogène, Cratès, Hipparchie, etc.)
- b) qu'un interlocuteur ou un adversaire tente de forcer hors d'un retranchement qui le tient en marge du *nomos*, en marge de l'espace coutumier définissant les convenances d'un groupe humain ; pour l'ordre établi, l'irruption d'un sage cynique est en soi une provocation. Et donc,

<sup>14</sup> Sur les chries, voir Goulet-Cazé (2017 : 138-146) ; Chiron (2018 : 122-132). Chiron condense la définition des *Progumnasmata* de Théon en forme de chrie (123) : « Pour faire une chrie, il faut : a) un personnage célèbre, b) un acte ou une parole, c) qui soi(en)t signifiant(e)(s) et/ou remarquable(s). »



2 – une *provocation* verbale – venue de l’interlocuteur ou du sage cynique lui-même – dont le personnage provoqué ne se sort bien qu’en recourant à

3 – une *réplique* ou *repartie* improvisée dans la situation, qu’elle scelle de son empreinte.

Une chrie désigne à la fois un type de situation, le récit qui la met en scène, un échange verbal et la marque caractéristique d’une formule. La *repartie* est la marque de la liberté de son auteur par rapport à une norme sociale asservissante, et elle légitime son « cynisme ». Cette repartie clôt la discussion<sup>15</sup>. Pour le cynique, il est toujours possible de recourir à la parole pour échapper à l’emprise de la force et à son empire.

Sur le plan du contenu, l’anecdote concernant Hipparchie :

1 – expose brièvement une situation : elle se présente à un banquet en y revendiquant, implicitement, d’y occuper la même place que les *andres* (les membres de la classe des hommes exerçant leur autorité dans tous les domaines des activités sociales) ; Hipparchie défie un ordre. Elle porte en outre un vêtement (une double cape) à cru sur son corps de femme, dont les convenances réclament que sa nudité ne puisse être exhibée ;

2 –

- a) l’action commence, cela est sous-entendu, par le surgissement, sur le parcours d’Hipparchie, d’un obstacle : un homme (Théodore) se place devant elle pour l’empêcher d’aller plus loin, c’est-à-dire, sans doute, de se mêler aux invités du banquet ;
- b) Hipparchie rétorque au blocage *physique* (à la force) un blocage *verbal*, en faisant appel à la réflexion ; elle tend un « piège » à Théodore ; elle formule à son adresse un raisonnement paradoxal (elle se comporte en philosophe) qui le soumet à une injonction paradoxale ou *double bind* : ou bien Théodore accepte la conclusion du

<sup>15</sup> Χρεία appartient à la famille de χρῆσθαι, qui ne signifie pas simplement « se servir de... », mais, dans une situation embarrassante, recourir à ce qui, dans cette situation, est expédient, une parole, un bon mot, un mot d’esprit, une réplique, une repartie. Sur ce sens, voir A. Sauge, *Sophocle lecteur de Freud*, Lang, Berne, 2009 : 13-15.

raisonnement dans le sens de son interlocutrice, alors il accepte d'être bafoué par une femme en présence d'un groupe d'*andres* (il laisse Hipparchie commettre un méfait sur lui) ; ou bien il conteste la pertinence du raisonnement, et, pour le bien montrer, il se frappe en public, et se ridiculise.

- c) Le piège verbal tendu par Hipparchie est donc un dilemme dont Théodore ne peut pas se sortir à son avantage – telle est la stratégie du sage cynique, user d'un *logos*, d'un mode d'argumentation qui décontenance l'interlocuteur, lui interdit la possibilité de recourir (*χρησθαί*) à ses moyens habituels ; il s'agit à la fois d'acculer à la force et de paralyser son usage ; mais il faut bien voir que le sage n'accule son adversaire que parce que ce dernier a usé le premier d'une contrainte physique. Théodore pense affirmer sa supériorité sur la provocatrice en faisant tomber son double manteau et en exposant sa nudité devant les invités au banquet ; ce faisant, il montre qu'il a été incapable de recourir au verbe ; il a usé de violence (il a le comportement habituel des *andres* envers les femmes), il confirme que la contrainte physique est son recours habituel en situation de détresse ; en même temps, il invite celle qui l'a défié à prendre la place qui peut être la sienne dans un banquet, celle d'une esclave, une danseuse ; enfin, il masque la violence de son geste en recourant à une citation extraite d'une tragédie d'Euripide, par laquelle il prétend mettre en évidence qu'Hipparchie usurpe une position et un titre : elle ne peut prétendre jouer le rôle des *andres*. Il le fait en recourant aux ressources de l'homme cultivé – les ressources de sa *paideia* – à l'adresse d'une femme, par hypothèse *apaideutē*, inéduquée, pour la rabaisser.

Ce troisième moment montre que ce qui oppose le sage cynique à l'usager des comportements coutumiers, ce sont les valeurs sur lesquels reposent leurs conduites respectives :

- au recours à la contrainte physique le sage oppose le recours au *logos*, à un usage du verbe qui « oblige » à raisonner ;

- celui dont la position conforme à la norme sociale est menacée en appelle à un ordre établi (ici, celui qui indique à la femme l'obligation de rester cloîtrée et de n'exercer que telle activité à l'intérieur de cet espace) et à l'autorité de la parole du poète qui confirme la validité de cet ordre. Il est un usage public, officiel, de la parole qui détourne sa fonction première, faire entendre la liberté de celui qui la *prend*.

d) Hipparchie ne se laisse pas démonter ; elle reste d'une totale équanimité ; en elle λόγος ψυχῆς ἡγεμών (*Cratetis Epistulae*, 31) ; elle a, pour cocher de sa respiration (ψυχῆς), un *logos*, une proportion entre inspirer et expirer, une mesure qui lui permet d'en préserver l'égalité en toutes circonstances. Elle est devenue maîtresse de son souffle comme d'un « instrument », dirions-nous, dont, par *paideia*, elle peut librement jouer. Maîtresse de son souffle, elle dispose aussitôt de la parole qui lui permet de rendre compte de sa maîtrise de soi : si j'avais dépensé tout mon temps devant un métier à tisser, à l'abri de tous les regards, je n'aurais pu le dépenser pour m'exercer jusqu'à être pleinement éduquée, ou encore, maîtresse de moi-même, « autarcique<sup>16</sup> ».

<sup>16</sup> Sur la maîtrise de soi et l'autarcie, voir Husson (2011 : 76-83) ; Helmer (2018 : 69-71). *DSE, Lettre 46* l'explique de la manière suivante : voici ce qui fonde l'assurance des « autarciques », ce qui se tient à leurs côtés dans leur combat et les protège d'un roi ou d'un peuple : « Ils ont l'âme purifiée de toute lâcheté (κακῶν), soit « ils ne respirent que noblesse », ἀφίσταται δὲ κενοδοξίας, car elle ne se laisse pas atteindre par les vanités mondaines, ils ont entièrement rejeté l'absence de mesure des désirs, ils sont parfaitement instruits à se comporter avec franchise et donc à n'accorder à la dissimulation (aux mensonges – les flatteries que l'on adresse aux puissants, par exemple) aucune marque de respect (ψευδῶν τε πάντων ὑπερορῶν). »

*Luc, 5, 17-25 (REJN-GK, 689-690)*

Le récit nous conduit à l'intérieur de la maison d'un particulier où Jésus, peut-on supposer, tient conférence en présence de spécialistes de la loi.

Déjà le lieu est singulier : on a quitté la synagogue (Jésus ne prêche pas) ; sa façon d'enseigner n'est pas orthodoxe : il ne le fait pas à l'intérieur d'une école dont il serait le maître, à la façon de ses « confrères » les rabbins (ou, dans l'univers de la culture gréco-romaine, à la façon des fondateurs d'une école philosophique ou de leurs successeurs). Il se comporte comme un philosophe cynique, pour qui tous les lieux de la circulation des personnes dans l'espace public peuvent offrir l'occasion d'une leçon.

Dans l'espace intérieur de la maison fait irruption un événement inattendu, sinon imprévisible : des hommes créent une ouverture qui permet d'y entrer par le haut, par le toit ; il faut prêter attention aussi à cette déviation de la logique des déplacements dans l'espace. Ces hommes laissent descendre, attaché à des cordes, un grabat où un individu est étendu, paralysé nous dit-on. Jésus, évidemment, s'est arrêté de parler, a suivi de haut en bas, du regard, le grabat descendant du ciel, jusqu'à ce qu'il heurte le sol. Le conférencier alors a émis, peut-être, une sorte de sifflement amusé et s'est adressé à l'homme étendu sous ses yeux : « Eh bien, mon bonhomme (ἄνθρωπε) ! Je te le dis (σοι), tes manquements à la loi 'sont entièrement laissés aller' (ἀφέωνται) ou 'remis' / « On a laissé filer tous tes manquements à la Loi<sup>17</sup> ! ». Il a parlé assez haut pour que les docteurs de la Loi, présents, l'entendent ; ces derniers ne manquent pas de marquer leur réprobation, sans s'adresser directement à l'orateur mais faisant en sorte d'être entendus eux aussi : « Dieu seul peut acquitter quelqu'un de ses manquements à la Loi ».

Clairement le Nazaréen a tiré profit de la situation (ἐχρήσατο) pour une provocation délibérée. Le verbe au parfait

---

<sup>17</sup> Le verbe employé, au parfait, permet de jouer un sens concret, qui décrit ce qui vient de se passer – on a laissé glisser une civière – contre un sens figuré – ne pas retenir contre quelqu'un ses fautes. Un parfait peut avoir une valeur causative (« faire faire ») passive (« être fait faire »), selon ce que j'ai montré dans *Les Degrés du verbe*, Lang, Berne, 2000. L'intensif et le causatif passif existaient également dans la langue hébraïque.

qu'il emploie pour commenter ce qui vient de se passer (ἀφένονται) lui permet un jeu de mots : des hommes ont laissé aller / filer jusqu'au sol (ἀφένονται) une civière ; ce faisant « les manquements à la loi \*ont été laissé filer<sup>18</sup> ». Par ce jeu, Jésus laissait entendre clairement qu'il se moquait de la croyance qui explique une maladie comme un châtement divin, *et du respect de la loi en tant que Loi d'alliance avec YHWH* (seule la transgression d'une Loi d'Alliance peut en effet entraîner un châtement divin). Les défenseurs de la Loi l'ont bien compris. D'où leur réaction scandalisée. Jésus ne pouvait pas ne pas leur répondre, sur le ton de son jeu de mots, en renchérissant sur lui ; il propose une alternative dont les deux termes sont blasphématoires puisqu'il n'appartient à un homme ni de remettre les manquements à un commandement divin, ni de rendre la vie à ce qui est mort : « Qu'est-ce qui est le plus facile, de dire à un homme : 'tes fautes te sont remises' ou bien 'Réveille-toi et foule le sol autour de toi' / 'va te promener' (περιπάτει). » Il s'adresse alors à l'homme pour l'inviter à se lever, à rentrer chez lui en portant son grabat.

Qui voit là un miracle ferme son intelligence à ce qui se passe, parce qu'il est bien trop intéressé à rester étendu sur le grabat de ses petits comforts intellectuels et matériels. Il montre qu'il est incapable d'entendre la pointe d'une chrie, qui invite à rassembler toutes ses énergies vitales pour se tenir debout et fouler aux pieds tout ce qui entrave la capacité d'inventer. Jésus avait compris ou savait que l'homme était paralysé par la crainte de commettre la moindre infraction contre la Loi et donc contre YHWH, et qu'il n'avait besoin que d'une parole qui lui fasse comprendre qu'il ne risquait rien à se moquer de ses scrupules, de sa superstition, et de la *Loi de Moïse*. Le risque, c'est lui qui l'avait pris, avec cette même audace qu'au moment de prendre la parole dans la synagogue à Nazareth (voir plus loin), la même audace qui permettait à Diogène de dire à Alexandre : « Tu me fais de l'ombre » (DL VI 58), le même traitement désinvolte d'un pouvoir despotique. Dans le cas de la Loi d'Alliance, le pouvoir despotique

<sup>18</sup> L'astérisque devant une forme verbale signifie que cette dernière n'est pas « grammaticale » : le français n'emploie pas le causatif passif (\**je suis fait lire...* = *on me demande de lire...*). Sur la valeur « causative » du parfait grec, voir A. Sauge, *Les degrés du verbe. Sens et formation du parfait en grec ancien*, Berne (2000 : *passim*, spécialement 56).

n'est pas celui de Dieu, mais celui de ceux qui prétendent qu'une loi est divine. La preuve : il est aussi facile de dire à quelqu'un « tes manquements à Dieu / tes péchés te sont remis » que de lui dire : « Remets-toi debout ! »

La scène est en tout point conforme à une organisation de l'agentivité et de la prise en charge d'une situation par un « acte de parole » selon le mode que la chrie consacrée à Hipparchie nous a permis de mettre en évidence :

- a) Dans le déroulement d'un exposé à un auditoire comprenant des experts de la Loi (l'exposé concerne probablement la Loi) surgit un obstacle qui oblige l'orateur à s'interrompre.
- b) L'orateur montre qu'il n'a pas perdu le contrôle de la situation en commentant ce qui l'a interrompu par un jeu de mots. En même temps, le jeu de mots est une provocation à l'adresse d'experts faisant partie de l'auditoire.
- c) Comme de bien entendu les connaisseurs de la Loi sont scandalisés au nom de leur respect pour le donateur de la Loi, en l'occurrence YHWH. Lui seul peut remettre à qui manque à « sa » loi. Ils réagissent conformément à un système de croyances dont ils tirent leur autorité, en raison d'un *nomos*, d'un partage social arbitraire. Par leur protestation, en même temps, ils en appellent à Dieu, derrière la puissance de qui ils se réfugient : ils n'ont pas été instruits à se comporter avec franchise ; ce sont des menteurs.
- d) C'est bien ce que recherchait Jésus, dénoncer le caractère mensonger de leur protestation. Il procède alors en deux temps. D'abord il s'adresse aux avocats de Dieu qui l'ont interrompu dans son dialogue avec l'homme étendu sur son grabat. Il leur soumet une alternative sous la forme d'une question : « Quel est le plus facile, de... ou de... ? ». Le plus facile, pour n'importe qui et pour Jésus lui-même, serait de dire : « Je te remets tes péchés » plutôt que : « Lève-toi

et marche ». Certes, il scandaliserait son auditoire, surtout il défierait Dieu, à bon compte. Il est également facile de dire : « Lève-toi et marche », mais à condition de prendre le risque, probable, de se voir aussitôt démenti, et ridiculisé. Toutefois la pointe de l'alternative est plus subtile ; les deux termes de l'alternative recèlent un jugement implicite sur la validité de la loi, sur la solidité de la position de ses défenseurs ou de celui qui la conteste : la position de celui qui défend l'autorité de Dieu sur la loi est assurée, que cette autorité soit réelle ou fictive ; dans aucun de ces deux cas, il n'aurait à craindre une manifestation de Dieu qui le contredise. Celui qui conteste la validité de la loi en invitant à voix haute, publiquement, le paralytique à se lever et à s'en aller avec la civière qui le portait jusqu'alors s'expose à se voir infligé – et c'est ce qui paraît le plus certain – un démenti qui le ridiculisera. Or c'est ce que fait immédiatement Jésus : il invite le paralytique à se lever sans attendre une réponse à la question posée, comme si en réalité l'alternative n'admettait qu'une seule réponse. Un acte de parole selon le mode cynique, dans le contexte judaïque, est une provocation qui interpelle Dieu en interpellant l'homme et, par-là, montre que, supposé Dieu, il est du côté de la liberté de parole, de la franchise, de l'autonomie de l'être humain et de l'affirmation de la vie. La répartie de Jésus sous la forme d'une alternative qu'il a tranchée lui-même, laissant entendre qu'en réalité il n'y avait pas d'alternative, a définitivement *interloqué* ceux qui croyaient savoir. Elle a disqualifié sans réplique l'idée d'une Loi d'Alliance (entre Dieu et un peuple).

Sont construits selon le même schéma :

- 1- le récit de Simon le pêcheur à qui Jésus a demandé de mettre à sa disposition sa barque pour s'adresser à la foule sur la plage (suite de renversements

- ironiques avec pointe finale) (*Luc*, 5, 1-11 ; *REJN-GK*, 687-688) ;
- 2- le récit de la courtisane s'étant invitée au dîner du pharisien Simon (se laisser porter par un élan vital à la générosité vaut mieux que d'obéir à une loi divine) (*Luc*, 7, 36-46 et 50 ; *REJN-GK*, 698-99) ;
  - 3- la parabole dite « du Samaritain » (*Luc*, 10, 25-37 ; *REJN-GK*, 717) ; la pointe en est également un renversement de la coutume qui dit quels sont les proches (les coreligionnaires ou concitoyens), une extension à tous les êtres humains d'une même règle d'accueil de l'autre en tant qu'hôte. La parabole formule, certes différemment, le statut de « *kosmopolitēs* » que Diogène réclamait pour lui<sup>19</sup> (*DL*, VI, 63), mais elle relève d'une inspiration commune, propre aux sages cyniques. Le « cosmopolitisme » de Diogène, nous dit E. Helmer, est « une position critique consistant à prendre acte de la particularité de la cité où il se trouve pour déterminer la façon adéquate et chaque fois singulière d'y réaliser les fins éthiques de la vie cynique » (2018 : 131), tandis que chez le Nazaréen il est une façon concrète d'intégrer *tout* autre dans l'espace du propre ou dans le monde des « prochains », c'est-à-dire des alliés (concitoyens) ;
  - 4- la parabole du fils prodigue (*Luc*, 15, 11-32 ; *REJN-GK*, 729-731) (au bout du dépouillement de ce que l'éducation a donné, l'homme nu : celui qui μεταίτεϊ, « quémande sa part », prend ce qui lui est donné). Le mendiant est celui qui sait le mieux le besoin fondamental de l'être humain, le partage.

---

<sup>19</sup> Pour la référence et une interprétation selon laquelle Diogène ne rejette pas son appartenance à une cité, voir Helmer (2018 : 130-131) ; *contra* Goulet-Cazé (488-491 ; 501-508) ; Husson (2011 : 159-163) qui conteste toutefois la pertinence d'une interprétation, de type stoïcien, qui ferait du « *kosmopolitēs* » le citoyen d'une république universelle. Voir en ce sens l'interprétation de Moles dans Goulet-Cazé et Goulet (éds.) (1993 : 259-280), qui me paraît cependant avoir raison de considérer l'ἀπετή que vise le cynique comme un opérateur d'universalité (273-274) : elle est potentiellement accessible à tout être humain.



Voir par exemple ce qui est dit de la *penia* (pauvreté) dans *DSE*, lettres 33 et 36.

Pour confirmer le lien étroit entre le cynisme antique et l'enseignement de Jésus de Nazareth, je m'attacherai dans ce qui suit à l'examen de deux thèmes : celui d'un geste fondateur – la démonétisation de la Loi – et celui des richesses.

### « Démonétiser » la Loi

L'acte de fondation de la voie cynique (*hairesis*<sup>20</sup>), qu'il s'agisse d'un acte historique ou d'un mytheme, remonte à Diogène παραχάρασσων τὸ νόμισμα de sa cité (Sinope), faussant les titres de la monnaie de sa cité (*DL VI, 20*; sur le rôle éventuel de l'oracle de Delphes, *DL VI 21*) et par là faisant de la falsification des monnaies sa monnaie. Pour Diogène, l'entrée en philosophie a consisté à ouvrir un espace de dévaluation perpétuelle. Partout où il serait, il serait à la fois citoyen et étranger, homme libre et esclave, ayant pour règle de conduite de décaper, en quelque sorte, la surface « sociale » des lois et des coutumes, cherchant en tout lieu civique « grec » à se comporter en homme véritablement libre (libéré des artifices de la vie sociale<sup>21</sup>). En falsifiant la monnaie de sa cité, Diogène se condamnait à l'exil et à la philosophie, à un perpétuel essai de l'humain. Le lieu idéal, toutefois, où il pourrait effectuer ses exercices de dépouillement des artifices sociaux, c'était une cité où les philosophes étaient à demeure, Athènes, et

<sup>20</sup> Certes Diogène n'a pas fondé une école philosophique analogue à celles de Pythagore, Platon, Aristote, etc. Mais Diogène Laërte, qui consacre quelques paragraphes à la question en conclusion à leur vie, juge (VI 103) que « αἴρεσιν καὶ ταύτην εἶναι τὴν φιλοσοφίαν », « cette philosophie aussi est une *hairesis* », un choix de vie avec ses *dogmata*, avec une doctrine qui lui est propre.

<sup>21</sup> Voir *DL VI 71* : « Voilà comment il raisonnait dans ses discussions et ce que manifestement il appliquait (s'exercer au mépris des plaisir procure les plus grands agréments), faussant réellement de cette façon la monnaie / la coutume (parce que la monnaie est l'instrument par excellence de la production des plaisirs), ne concédant pas tant à ce qui est *nomos* qu'à ce qui est *phusis* (la fonction naturelle du plaisir est d'être un indice de satisfaction et non cette fin – un repas raffiné appelant de façon insatiable à son renouvellement – en quoi le transforme la coutume), expliquant qu'il produisait le même χαρακτήρα (la même frappe / la même empreinte) de la vie qu'Héraclès, ne jugeant rien préférable à la liberté ». La vie d'Héraclès a été un incessant *ponos* (effort) pour mettre à nu la nature sous les oripeaux dont les peurs et les désirs des hommes la revêtent.

cela, à la limite de la cité, le Cynosarge où Antisthène enseignait, un gymnase – un lieu ouvert –, le seul où les bâtards, les Athéniens non athéniens, les non-citoyens, pouvaient librement circuler à la façon des chiens errants dans les espaces dégagés à la limite des bourgs.

Il est significatif que l'acte fondateur du cynisme par Diogène soit une démonétisation, une dévalorisation de la monnaie, de l'unité de production, par multiplication, de la richesse mercantile. La monétisation entraînait avec elle la dévaluation des valeurs aristocratiques (endurance à la douleur, franchise, liberté de parole, ἀρετή) auxquelles elle substitue du toc et du clinquant. Diogène s'est proposé de préserver, dans un espace à l'abri des échanges mercantiles dominant les rapports civiques, celui « où d'être homme d'honneur on ait la liberté ».

Dans l'espace civil de la Judée, il n'était qu'une seule norme (en termes de frappe d'une monnaie, une seule empreinte) qu'il était possible de *para-kharassein*, de détourner ou de déformer, c'était la Loi d'Alliance ou Loi de Moïse.

Le premier acte public de Jésus, selon ce qui nous est rapporté dans un passage en grec de la *koinè* de l'*Évangile de Luc* (Luc, 4, 16-23 ; *REJN-GK*, 685-86) est également un acte de démonétisation, un acte qui a consisté pour Jésus à se défausser des règles traditionnelles de la prise de parole en public pour ne plus jouer avec elles. Cela s'est passé à Nazareth, le bourg où il avait grandi au milieu de ses demi-frères et demi-sœurs (il était né hors mariage), qu'il a probablement quitté à l'époque où il a été admis, du côté de Jérusalem probablement encore, parmi les élèves d'un rabbi ; il y est revenu au moment où il avait acquis la compétence d'un « maître », didascale ou rabbi, thérapeute peut-être. À peu près à l'époque où il entrait dans la carrière, il a été invité à faire la lecture dans la synagogue de Nazareth un jour de sabbat. On lui apporte le Livre et on le dépose sur le pupitre d'où il fera sa lecture.

Première cause de stupeur : Jésus s'est levé pour lire ; *immédiatement* lui est donné le livre d'Isaïe. Or la tradition est de lire, à la synagogue, le jour du sabbat, d'abord un passage de la

Torah, de la Loi de Moïse, puis un passage d'un prophète qui permettra un commentaire de la Loi adapté à la situation présente. Il est implicite que Jésus a demandé qu'on lui apporte tout de suite le livre d'Isaïe : d'emblée, il a court-circuité le plus important pour son auditoire, la Loi de Moïse. Ce faisant, il s'est défaussé de cette carte (la Torah), il l'a ravalée au rang de fausse monnaie, invalide pour ce qu'il se proposait.

Seconde cause de stupeur, la dévalorisation de la tradition qui règle la prise de parole en public, pour laquelle il avait été légitimé, lui dont on soupçonnait la bâtardise : il ne lit pas le texte que la tradition imposait ce jour de sabbat là, il le choisit. Par ce simple geste, il laisse entendre à son auditoire que l'autorité de sa parole, dans la circonstance, est celle qu'il se confère (Luc, 4, 16-17) : « Et il se leva pour lire ; ensuite il lui fut donné le fascicule du prophète Isaïe, et, ayant déplié le fascicule, il trouva le passage (il s'arrêta sur le passage) où il était écrit... » Il choisit ce qu'il va lire ; or ce qu'il va lire est l'équivalent d'un envoi en mission par le Donateur de la Loi, qu'il est en train de transgresser. Le passage d'Isaïe lui donne la possibilité de s'assimiler à l'envoyé de Dieu, à son « Messie » (4, 18-22) :

Le Souffle du Seigneur me vient pour ce pour quoi il m'a conféré l'onction (pour ce pour quoi il a fait de moi un messie / christ). Je suis son envoyé plénipotentiaire<sup>22</sup> pour annoncer la bonne nouvelle aux mendiants (πτωχοί) : proclamer la libération des prisonniers (esclaves) et rendre la vue à ceux qui sont dans les ténèbres, renvoyer ceux qui sont sous le joug, brisés<sup>23</sup>, sans qu'ils aient de rançon à payer, proclamer ouverte l'année du Seigneur<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> ἀπέσταλκέν : emploi du parfait temps présent ; celui qui parle est pleinement (parfait) l'envoyé de « Seigneur » = YHWH, au moment où il lit / parle.

<sup>23</sup> Cet affranchissement des esclaves brisés par le joug est emprunté à un autre passage d'Isaïe (58, 6). Non seulement Jésus choisit le passage qu'il veut lire, il le recompose, ce qui lui permet d'insister sur un seul thème : je suis envoyé pour délivrer *des esclaves*, les sortir des ténèbres où ils sont enfouis, les rendre à la lumière, les délivrer du joug qui les brise. Il est probable que son auditoire s'est aperçu de la manipulation du texte, laquelle n'a fait qu'accroître sa stupeur.

<sup>24</sup> Sous « mendiants », on entendra « les esclaves » (de guerre ou économiques), les aveugles (au sens propre et figuré), les blessés de guerre dispensés de payer une rançon pour redevenir libres. Une année du Seigneur est une année sabbatique, d'effacement de toutes les dettes.

Il replia le rouleau, le rendit au servan, et il s'assit. Tous les yeux dans la synagogue étaient fixés sur lui, fulminant<sup>25</sup>. Il commença par leur dire : 'Cette écriture s'accomplit pleinement à vos oreilles aujourd'hui.'

Et tous de témoigner contre lui, d'être frappés de stupeur en raison de la gratuité des propos qui sortaient de sa bouche avec détermination (*ekporeuomenois*), et ils expliquaient : 'Est-ce que (en effet) il n'est pas un fils de Joseph, celui-là ?' ».

Ce que Jésus dit ensuite confirme que les murmures de la salle étaient réprobateurs.

Qu'est-ce donc qui a provoqué la fureur des Nazaréens ? D'abord, Jésus a doublement subverti le rite de lecture le jour du sabbat : non seulement il n'a pas lu le passage de la Torah prescrit pour ce jour-là, il a choisi lui-même le passage du livre prophétique. Ensuite, il a détourné une fonction sacrée dans le monde judéen, royale et sacerdotale, que seul YHWH peut conférer par l'intermédiaire d'un « serviteur » (Samuel, par exemple, dans le cas de la royauté) ou d'une élection (Isaïe, par exemple). Il s'est arrogé la fonction d'envoyé de YHWH. Cette fonction l'autorise à parler souverainement, ce qu'il fait en annonçant tout de go « qu'il est envoyé avec tout pouvoir pour annoncer la bonne nouvelle » d'un affranchissement » général des mendiants identifiés à des esclaves. « Envoyé avec plein pouvoir », il l'est *au moment où il le dit*. Il entérine lui-même la mission dont il se charge. Il se confère, évidemment ironiquement étant donné la façon dont il le fait, le titre de « Messie » (oint, consacré, disons ici « prophète »). Il propose une rupture radicale avec la tradition sabbatique qui consiste à lire ce qu'elle doit réaliser concrètement, un affranchissement, mais qui, par cette lecture codifiée, diffère à chaque fois qu'elle l'annonce la réalisation de cet affranchissement, la transforme en promesse. Quel affranchissement ? Il se déduit, en la circonstance présente, du court-circuitage auquel Jésus a procédé, celui de la « Torah », de la Loi mosaïque. Tel sera son programme d'enseignant : défaire en paroles et en actes tout ce par

<sup>25</sup> Ne doutons pas que « tous ces yeux » ἀτενίζοντες αὐτόν, « qui le fixaient », étaient « tendus » par la fureur. Sa première affirmation ne fera qu'accroître la fureur des auditeurs.

quoi la Loi *d'Alliance* retient prisonnier, entrave, lie, soumet au joug.

Quelque temps plus tard, semble-t-il, dans un discours programmatique, il a procédé concrètement à la démonétisation de ce qui est donné comme fondement de la Torah en détournant la formule « Shema Israël », « Écoute Israël » qui introduit l'exposé des articles principaux de la Loi d'Alliance (*Deutéronome*, 5, 1 et 6, 4) que suit la formule « Tu aimeras YHWH de tout ton cœur (de toute ta pensée), etc. », puis la liste des principaux commandements. À cela, Jésus rétorquait (Luc, 6, 27 ; *REJN-GK*, 693) : « Eh bien, moi, à vous qui m'écoutez je réplique (λέγω) : 'Accueillez et prenez sous votre protection ceux qui vous sont étrangers / ceux qui sont extérieurs à votre monde (τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν)' » (s.-e. : et non pas YHWH = *kurios* votre Dieu). Par l'emploi du syntagme ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, Jésus disqualifie le sens que les traducteurs de la Septante ont donné au verbe ἀγαπᾶν en en faisant l'équivalent d'un verbe hébreu signifiant « aimer » (aussi bien une personne que de la confiture), restaure le sens du verbe en grec (s'il est exclu que l'on aime ses ennemis comme on aime de la confiture, en revanche, il n'est pas exclu, au sens propre du verbe, d'ἀγαπᾶν ceux qui n'appartiennent pas au nombre de ses alliés ou de ses amis, de les « accueillir et prendre sous sa haute protection »).

J'attire l'attention sur l'audace du détournement qui revient, purement et simplement, de la part du Nazaréen, à une rupture d'avec la Loi d'Alliance et donc d'avec l'institution dont la légitimité repose sur la Loi d'Alliance, le Temple. Or rester à l'intérieur de la sphère de validité de la Loi de Moïse tout en la contestant, c'était s'exposer à une condamnation à mort en tant que traître au judaïsme.

Diogène est aussi resté à l'intérieur de la sphère de validité des coutumes et lois grecques, mais il lui était possible de se mouvoir dans les marges de l'espace civique, qui lui offraient en quelque sorte une protection, de la même façon que les chiens bâtards errent dans les marges des habitats. Au cœur même d'une cité, il pouvait se conquérir un lieu (l'abri d'une jarre) d'où tenir à distance les coutumes de la Cité. Jésus est revenu en Galilée à l'âge

adulte, où il avait pour port d'attache Capharnaüm, au bord du lac de Tibériade, cité neuve accueillant des populations diverses ; il habitait non loin de Bethsaïde, située à une extrémité du lac, sur un territoire qui ne relevait pas de l'autorité de la Judée, la Trachonitide, une région semi-désertique, propice à ceux qui voulaient échapper aux poursuites de la justice. Il a adopté un rapport à l'habitat analogue à celui des sages cyniques. Il a choisi l'inconfort de la vie dans les marges du judaïsme tout en gardant la possibilité de l'ébranler de l'intérieur. Il le faisait à la façon des cyniques grecs, en usant d'une liberté de parole sans compromis.

C'était une donnée intrinsèque à la sagesse cynique que de relativiser l'importance des coutumes et des lois. Une des *Lettres de Cratès* explique leur statut relatif : « Ce qui est *nomos* (loi / coutume) est quelque chose de beau, mais ce n'est pas mieux / plus efficace que la philosophie. Car le premier (le *nomos*) contraint à ne pas commettre de méfait, la philosophie l'enseigne. Autant agir de son plein gré l'emporte sur le fait d'agir sous contrainte, d'autant la philosophie l'emporte sur le *nomos* ; [...] il vaut mieux savoir agir avec justice parce qu'on en a été instruit plutôt que de ne pas commettre de méfaits sous la contrainte. » (*Lettre de Cratès 5, TLG@UCI*). Le sage de la Grèce n'a pas (toujours) besoin des prescriptions de la loi ou des coutumes pour savoir comment se conduire : il s'est éduqué *selon la nature plutôt que selon la loi* à la maîtrise de soi et de ses besoins.

Les enjeux n'étaient pas les mêmes pour Jésus de Nazareth. Il est probable qu'il a été condamné à mort, de manière inique, par le Conseil du Sanhédrin, parce qu'il a dénoncé, de la Loi de Moïse, les deux principes sur lesquels reposaient son autorité et sa légitimité.

Premier principe : elle est une loi d'Alliance de YHWH avec « son » peuple (son témoin parmi les hommes). En tant que telle, transgresser l'un quelconque de ses commandements, c'est commettre une faute envers Dieu. Réponse implicite de Jésus (à travers ses actes et ses paroles) : Dieu ne commande rien aux hommes (ce serait les traiter comme des esclaves), il leur donne quelque chose de sa vie (la générosité ; la capacité de se montrer gracieux).

Second principe : loi d'Alliance est donnée une fois pour toutes ; elle est immuable<sup>26</sup>. Réponse de Jésus : un tel principe met la Loi en contradiction avec les mouvements vitaux, dont la source est divine ; il y a nécessairement des circonstances où elle est inapplicable (des accidents du jour du sabbat peuvent entraîner des gestes spontanés qui enfreignent la loi du sabbat ; un contrat commercial doit pouvoir être modifié dès le moment où il ne permet plus de garantir l'autonomie de toutes les parties ayant contracté).

Pour les sages grecs, l'ascèse, l'apprentissage de la maîtrise de soi se substitue à l'obéissance aux coutumes et à une grande partie des lois. Il s'agissait, dans l'éducation de soi, d'accorder la plus grande part d'enseignement à la nature (apprendre à endurer les climats les plus rudes, par exemple, le gel ou une chaleur extrême ; voir DL VI 23 : l'été, Diogène roulait sur du sable brûlant, l'hiver il appliquait son corps contre des statues couvertes de neige ; VI 34 : il marchait pieds nus dans la neige). À la règle d'obéissance à la Loi, et donc à Dieu, qu'est-ce que Jésus a substitué ? Quelque chose d'analogue à la *phusis* : l'idée qu'il s'agit, pour tout être humain, au plus profond de sa chair, à la racine de sa puissance créatrice, de laisser s'exprimer une étincelle de vie divine<sup>27</sup>, c'est-à-dire *généreuse* (idée implicite dans l'épisode de la courtisane, *Luc*, 7, 36-46 ; 50, et dans la parabole du « fils prodigue », *Luc*, 15, 11-32). Dans les échanges, il s'agit de faire éclater l'exigence des quantités exactement mesurées (quantité donc conforme à celle que la loi ou des contrats définissent : pour un denier telle mesure de farine) par un surplus, que deux sentences nomment χάρις, générosité ou grâce (voir *Luc*, 6, 32-33). Dans les Évangiles, la notion n'apparaît que dans le texte en grec de la *koinè* à l'exception du prologue de l'*Évangile de Jean*, qui, en affirmant que la Loi a été donnée par Moïse, que χάρις est advenue par « Jésus-Christ » (*Jean*, 1, 17), nous autorise à rendre à

<sup>26</sup> C'était du moins le point de vue des Sadducéens, des membres de la caste sacerdotale détenant le pouvoir sur le temple, la Loi et le peuple.

<sup>27</sup> Dans l'univers de pensée judaïque, Dieu a créé l'homme à son image ; traduite en langage philosophique grec, la thèse signifie qu'il lui a donné quelque chose de sa vie, la capacité de se montrer généreux.

Jésus de Nazareth l'invention de l'usage de la notion dans l'univers de pensée judaïque.

### Les richesses

Le mépris dans lequel les sages cyniques tenaient les richesses est un thème connu<sup>28</sup>. La façon dont le Nazaréen traite la richesse a-t-elle quelque chose à voir avec la sagesse cynique ?

Il n'a pas été un philosophe itinérant à la façon de Diogène, malmenant les citoyens d'Athènes ou de Corinthe, principalement, non seulement par ses provocations, mais surtout par les leçons concrètes de vie cynique qu'il leur exposait, allant jusqu'à leur faire comprendre que leurs réactions scandalisées à son impudeur ne pouvaient pas affecter la liberté de ses manières d'être parmi eux (DL VI 69 : s'il est naturel de déjeuner, pourquoi ne pas le faire aussi en public ? S'il est naturel de se masturber, pourquoi ne pas le faire aussi en public ?). La mendicité était pour lui le mode approprié d'échange du philosophe avec les citoyens du lieu qu'il fréquentait, le pain qu'il mettait dans sa besace non pas l'objet de sa quémanderie, mais ce qui lui était dû, ce qu'il pouvait légitimement réclamer en échange, donc, de la sagesse qu'il enseignait en actes et en paroles.

Dans l'ensemble des textes en grec de la *koinè*, trois péricopes sont centrées sur le thème des échanges économiques.

1<sup>er</sup> cas : *Luc* 16, 1-8a « Un homme était riche », assez pour avoir un intendant – un gérant de son domaine – que l'on a calomnié : ce dernier dilapiderait ses biens. L'homme l'a donc congédié. Voici l'intendant condamné à trouver un expédient pour vivre (condamné à  $\chi\rho\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ ). Le travail pénible, manuel, ce n'est pas pour lui. Il convoque deux débiteurs de son ancien maître, il leur fait modifier le reçu de leur dette ; l'un doit cent mesures d'huile ; il lui fait rédiger un reçu de cinquante mesures, l'autre doit cent mesures de blé, qu'il écrive quatre-vingts. « Et le maître

<sup>28</sup> Voir DL VI, 50 ; 85 ; KE, lettre 7 (cités par Helmer 2018 : 121) ; également, e.g., DSE 28, 5-6.



approuva sans réserve l'administrateur de son domaine, τῆς ἀδικίας<sup>29</sup>, *pour avoir enfreint une règle du droit*» (16, 8).

Pourquoi le maître peut-il dire que son intendant s'y était pris de manière réfléchie en ne respectant pas une règle contractuelle ? Parce qu'il a substitué à de l'écrit, sur lequel repose une relation contractuelle en même temps qu'il en atteste la validité aussi longtemps que le signataire reste vivant, parce que donc, à ce contrat écrit, il a substitué un pacte de confiance. Ce faisant, l'intendant s'en remettait à la grâce des deux débiteurs, libres de lui manifester de la reconnaissance en se montrant également généreux envers lui. La pointe de la parabole ne réside pas tant dans la manipulation des contrats par l'intendant que dans l'approbation, par son maître, de ce qu'il a fait. L'intendant a aussi parié sur cette approbation ; il a parié sur le fait que son geste de subversion des règles contractuelles servirait de leçon pour son maître, un riche propriétaire. Nous en concluons que pour le Nazaréen, dans le domaine de circulation des biens assurant l'entretien de la vie, les relations de confiance dans les échanges doivent l'emporter sur le respect d'obligations contractuelles.

2<sup>e</sup> cas : *Luc* 16, 19 – 17 1a. Un homme riche mène grand train de vie dans son palais sur les marches duquel un pauvre Lazare (« Dieu-aide ») attend désespérément une aumône. Les deux hommes meurent, l'un va au « paradis », l'autre en enfer. Des enfers, le riche s'adresse à Abraham pour qu'il envoie Lazare auprès de lui et qu'il calme d'un peu d'eau le feu qui le brûle. Impossible, lui est-il répondu. « Qu'il aille au moins vers ses cinq frères les mettre en garde. – Ils ont Moïse et les prophètes, qu'ils les écoutent » répond Abraham. « Non ! Ils se convertiront à d'autres sentiments si quelqu'un vient du monde des morts ». Le dernier mot est à Abraham : « S'ils n'écoutent ni Moïse, ni les prophètes, ils ne se laisseront pas non plus persuader si *quelqu'un* se relève d'entre les cadavres. »

Il est impossible que cette fable invite à chercher son salut dans la lecture de la loi et des prophètes comme le suggère le

---

<sup>29</sup> Pour avoir agi contre ce qui était δίκη : qui contracte une dette rédige un reçu sur lequel il porte le montant de son prêt ; dès ce moment, c'est le reçu qui fera foi de ce qu'il doit, telle est la « juste » règle de conduite.

traducteur de la Bible œcuménique. D'abord, elle est écrite dans la langue de l'enseignement de Jésus de Nazareth, celle du récit de la courtisane s'étant invitée chez le Pharisien Simon et celle de la parabole du Samaritain ; les deux textes suggèrent que la Loi de Moïse fait obstacle à la générosité. Ensuite, le narrateur de la fable propose une conclusion dont le raisonnement repose sur une subtilité de langage : pour le riche, ses frères écouteront une mise en garde si quelqu'un venait du monde des morts. « Or, lui est-il répondu, s'ils n'écoutent ni Moïse, ni les prophètes – qui appartiennent au monde des morts – ils ne se laisseront pas non plus persuader si *quelqu'un*, un individu quelconque, se relève d'entre les cadavres ». Et s'ils n'écoutent ni Moïse, ni les prophètes, c'est que ni le premier ni les autres ne font entendre quelque chose qui leur permettrait de s'affranchir de leur asservissement à la richesse. Enfin la fable est suivie d'une sentence adressée spécialement aux disciples, afin qu'ils tirent d'elle une bonne conclusion (*Luc 17, 1*) : « Pour ne pas mettre le pied dans un piège à bascule, il suffit de ne pas s'engager sur la voie qui y conduit. » La fable qui précède montre que la loi de Moïse est un piège en ce qu'elle rend sourd et aveugle à la demande des misérables. Avec raison : s'ils avaient respecté la Torah, ils ne seraient pas misérables. Pour Jésus, mieux vaut ne pas s'engager sur cette « voie ».

Il me paraît difficile d'entendre la fable du « riche et du pauvre *Dieu-aide* (Lazare !) » offrant aux chiens ses ulcères à lécher *parce qu'aucune miette ne tombe hors de l'enceinte du palais* autrement que comme une dénonciation de l'institution du Temple, instrument de détournement des richesses, des ressources assurant l'entretien de la vie, accaparées par une bande de « chefs » de pillards capables d'affamer et de laisser mourir de faim les membres de leur propre caste (les prêtres pauvres : en témoigne Flavius Josèphe, *Antiquités Juives*, XX, 180-181). Non seulement l'institution sacrificielle (l'institution du Temple, donc) tue la générosité – elle fait de Dieu le donateur d'une Loi réclamant obéissance et non le donateur d'une vie généreuse – mais encore, elle favorise, premièrement, une inversion de la circulation des échanges du dehors vers le dedans (tout doit converger vers le Temple), deuxièmement, une concentration du pouvoir de

redistribution en circuit interne entre les « griffes » des plus puissants et des plus rapaces. L'institution favorise la cupidité et l'avidité d'une tyrannie. Même dans une meute de loups, au moment de la curée, on n'arrache pas aux plus faibles les restes qui leur sont nécessaires pour survivre et participer à l'action collective<sup>30</sup>.

La conception que se fait Jésus de Nazareth est ici celle même des sages cyniques<sup>31</sup> : la richesse pécuniaire – celle des rois, en Judée celle des autorités du temple – aliène son détenteur de sa volonté, de la maîtrise de soi, et entraîne un comportement pathologique : elle réclame toujours plus de richesse et, pour réaliser ses fins, elle entraîne à des exactions, des malversations, des pillages, des extorsions (voir ci-dessus la référence à la lettre 40 in *DSE*).

3<sup>e</sup> cas, *Luc* 18, 15-25 : L'homme riche et le règne de Dieu. Un homme riche, probablement un conducteur de mercenaires, aborde Jésus, qui vient d'affirmer que « le règne de Dieu » est promis à ceux qui sont comme des *paidia* (des individus avant l'âge de l'émancipation, disponibles pour s'engager dans toutes sortes d'aventures dans la vie). L'homme lui demande comment, sous le règne de Dieu, il sera possible de se tailler un lot de vie assurant la tranquillité de son détenteur pour le reste de ses jours. Au lieu de répondre directement à la question, Jésus pose à son tour une question. Il recourt à une stratégie habituelle chez lui, il fait mine d'entrer dans le jeu de celui qui lui pose une question : « Quels sont les commandements ? » La question présuppose la conception selon laquelle les richesses sont une récompense pour ceux qui respectent les commandements. Sans attendre la réponse, Jésus énumère les commandements (ἐντολή : les ordres dans une organisation militaire) que l'homme a probablement exécutés, en bon mercenaire qu'il est : pas d'adultère, pas de meurtre, pas de vol,

<sup>30</sup> En te comportant en tyran, tu surpasses les loups dans leur méchanceté, dit Diogène à Alexandre (*DSE*, 40, 2).

<sup>31</sup> À titre d'exemple, voir *DSE*, 33, 3 : « La pauvreté, c'est le fait de ne pas avoir d'argent (et non pas le fait d'être dénué de tout), et le fait de quémander sa part (*metaitein*) n'est pas un mal, mais ce qui l'est, c'est le fait de tout désirer ce qui est en votre pouvoir, et (de l'obtenir) par la violence. » La richesse monétaire est l'instrument d'accroissement sans frein du désir *tyrannique*.

pas de faux témoignage, « Honore ton père et ta mère ». « Tout cela, je l'ai gardé (comme un bon soldat) depuis ma jeunesse. » Il ne lui reste donc plus qu'une seule obligation : « Tout ce que tu as, vends-le, distribue-le aux besogneux – le ciel sera ton trésor – et accompagne-moi par ici... » L'homme devient fort triste : il était très riche, trop riche pour accompagner Jésus dans sa marche « vers le règne de Dieu ».

L'homme remplissait toutes les conditions pour « entrer » « civilement » dans le royaume. Il lui restait toutefois à être tel qu'un *paidion*. Qu'est-ce à dire ? Jésus l'invitait à se débarrasser de ce qui l'entravait pour se rendre disponible en vue du règne de Dieu, les biens qu'il possède ; il lui proposait de les répartir parmi les « mendiants », au Moyen-Orient, en Palestine, parmi tous ceux qui n'ont même pas la ressource de se procurer des moyens pour vivre, les estropiés, les aveugles, les lépreux, les incurables. Débarrassé de ses richesses, il serait comme un *paidion*, disponible pour participer, dégagé de tout autre souci, librement, à tous les échanges qui font l'essentiel d'une vie en société. Car le règne de Dieu que Jésus se propose d'instaurer est un projet concret pour le temps présent : une organisation sociale sans *monarque*, sans *dominant*, en quelque lieu et quelque place que ce soit, dans la famille, dans les Assemblées des citoyens, sur les lieux de travail, etc. Quelle forme concrète aurait pris une telle organisation, nous ne pouvons le savoir puisque Jésus a été assassiné<sup>32</sup> avant d'avoir pu en commencer la réalisation. Que les autorités du temple aient tout fait pour se débarrasser de lui est précisément l'indice qu'il se proposait l'instauration d'une société, proche sans doute de l'idéal cynique, sans « monarche », sans despote<sup>33</sup>. Car le pouvoir de

<sup>32</sup> Parler d'assassinat ne relève pas ici d'une provocation « cynique ». Je montre (dans *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ* – Tome I – *La condamnation à mort*, 2012 : 147-228) que Jésus a été condamné à mort de manière arbitraire (par le seul Conseil du Sanhédrin) sur imputation *inique* d'un blasphème du Nom.

<sup>33</sup> Il est vrai qu'il n'est pas plus aisé de se former une idée de la « République » conforme aux vœux de Diogène à partir du témoignage déformé d'un Philodème sur sa *politeia* qu'à partir de la chrie DL VI, 72. Husson (2011 : 147 *sqq.*) pense que l'aspiration de Diogène était à une vie tenant à l'état de nature, sans lois, sans les artifices de la vie urbaine, à une sorte de communauté de sages (philosophes) autarciques, se réunissant et se séparant librement. Il me semble qu'elle confond une loi avec un interdit ou une obligation du type de ces « ἄγραπτα κἀσφαλή θεῶν / νόμιμα » (Sophocle, *Antigone*, 454-55) de ces « dispositions non écrites, inébranlables venant des dieux » qu'Antigone oppose aux décrets de Créon ; Diogène

contraindre d'un monarque, le Nazaréen nous le dévoile dans la parabole du « prétendant au trône » (*Luc*, 19, 11-19 ; *REJN-GK*, 742-743), repose d'abord sur un usage retors du verbe, ensuite sur la fabrique de sbires – dits ministres – à son service, complaisant à tous ses caprices, pratiquant l'extorsion<sup>34</sup>, enfin sur la liquidation de tous ses opposants par des gardes, dont il a détourné la fonction à son seul profit.

Jésus visait une transformation des rapports sociaux par abolition de la domination d'une caste, voire d'un groupe minoritaire de familles à l'intérieur de la caste. Mais un nouvel ordre social ne suffit pas à régler le problème de la gestion des richesses. En ce qui concerne cette gestion, il est probable que Jésus avait fait sien un certain nombre d'idées des cyniques grecs.

Il dénonce comme eux l'absurdité de la quête des possessions (*Luc*, 12, 13-21) ; comme nous l'avons vu, il dénonce également l'effet dépraveur de la richesse. Il proposait, à un homme à la recherche de terres à conquérir, de vendre tous ses biens. Voilà, pense-t-on, une illustration par excellence de ce que peut être une demande du Christ au chrétien. En vérité, il y a de fortes chances qu'elle ait été inspirée à Jésus par la tradition cynique, telle que Diogène Laërte, VI, 87, la rapporte à propos de Cratès : « Il monnaya ses biens – il faisait en effet partie des familles les plus en vue (de Thèbes). Il accumula une somme de deux cents talents, qu'il abandonna à ses concitoyens » (voir également KE lettre 8 ; DSE lettre 9).

### Synthèse provisoire

Tous les micro-récits de l'enseignement reconstitué à partir du texte en grec de la *koinè* attestent, de la part du rabbi qu'ils mettent en scène, une sobriété oratoire digne de celle qu'attestent

---

s'interdisait au moins toute violence sur tout être humain.

<sup>34</sup> À ce sujet, voir encore *DSE* 40, 2 : Alexandre dépasse les loups en méchanceté : aux loups en effet, il suffit d'être vils, tandis que lui, Alexandre, en payant les plus abjects de tous les hommes, il leur confère le pouvoir de ne commettre que nuisances, auxquelles, en retour, il s'adonne lui-même. Il est vrai que Jésus ne pouvait pas ne pas connaître la dénonciation de l'arbitraire monarchique telle qu'on peut la lire dans le livre de *Samuel I*, chapitre 8.

les vies de Diogène et de Cratès, un art raffiné du retournement, une efficacité redoutable de l'argumentation. Nous pouvons légitimement supposer que, comme tout lettré dans la culture judéenne, tout « sage » dans la culture grecque, il a acquis sa compétence auprès d'un maître – un rabbi en Judée – qui, lui-même, était informé des traditions des écoles philosophiques grecques, notamment celles concernant les sages cyniques.

Sur le plan formel, l'enseignement de Jésus de Nazareth nous a été transmis par deux témoins oculaires et auriculaires ; on attribue aux Cyniques des livres, mais aucun n'a été transmis par une tradition interne à cette *hairesis*. Au livre VI de Diogène Laërte, la plupart des chries rattachées à Diogène de Sinope consistent en saillies, réparties, sentences de circonstances, présentes également parmi les paroles recueillies par Matthieu, le preneur de notes, avec le même art de la formule concise, d'une frappe nette et sans bavures, indiquant la règle de conduite d'un disciple, par exemple : « Qui vient à ma suite sans porter son propre balluchon au bout d'un bâton, à l'épaule, n'est pas capable de devenir mon disciple » (de s'imprégner de ma manière d'être, bien dans le style des cyniques ; *Luc*, 14, 27). « Ainsi, quiconque parmi vous ne se fixera pas sa propre place à l'appui de tous les moyens dont il dispose (biens et talents personnels) n'est pas capable de devenir mon disciple » (*Luc* 14, 33 ; règle de l'autonomie). À celui qui, au moment où l'on se mettait en route pour aller à Jérusalem en expédition en vue de l'instauration du règne de Dieu, lui demandait la permission d'enterrer son père, il répondait : « Laisse les cadavres ensevelir les cadavres des leurs ; toi, va et annonce partout où tu passes le règne de Dieu » (*Luc*, 9, 60), c'est-à-dire : « Détourne-toi du culte selon la Loi, qui est un culte des morts, applique-toi à mettre en place un monde des vivants » (pour l'ensemble de ces aphorismes, voir *REJN-GK*, 706-713). La plupart de ces aphorismes, dans la tradition textuelle canonique, ont subi des manipulations qui ont eu pour effet d'en inverser le sens.

Plusieurs des péricopes sont organisées en forme d'échanges de répliques, de façon analogue à la chrie que Diogène Laërte consacre à Hipparchie : une provocation, de Jésus lui-

même ou d'un interlocuteur, est suivie d'une réplique en forme de raisonnement ou d'allégorie (de parabole), laissant à l'interlocuteur, à travers lui, à tout auditeur ou lecteur de la chrie, de tirer une conclusion paradoxale (qui va contre l'attente du contradicteur, représentant le point de vue de l'opinion commune).

De façon générale, tous les épisodes réservent un effet de surprise exprimé en une formule frappante. C'est là une caractéristique des chries « cyniques » qui les distinguent des stoïciens à qui les apparente une formule de sagesse commune : « La vertu s'apprend ». À la différence des stoïciens et des adeptes d'autres écoles philosophiques, toutefois, les Cyniques se moquent des théories philosophiques (sur Dieu, la matière, l'être, le beau, le juste, etc.).

Il est donc raisonnable de penser que Jésus de Nazareth a aiguisé son regard critique sur son propre monde parce qu'il a été formé auprès d'un rabbin qui savait quelque chose des écoles de philosophie grecques et de la voie de sagesse cynique, capable de se mettre à distance de son propre monde, ce qui n'était le cas ni du platonisme, ni de l'aristotélisme, ni du stoïcisme, ni de l'épicurisme. La tradition des cyniques formait, de façon informelle, en dehors de tout cadre strictement délimité, des philosophes ou plutôt des sages « citoyens du cosmos » sur les lieux mêmes de leur vie. Si la prise de parole de Jésus dans la synagogue de Nazareth a eu l'allure d'un geste inaugural, d'un acte de fondation, c'est probablement dû au fait que lui-même a été le premier à proposer *publiquement* une nouvelle voie de sagesse en Judée, empruntée à une culture étrangère, la voie de la sagesse du chien, « manifestant sa reconnaissance à celui qui donne, aboyant contre celui qui ne donne pas, mordant les malfaisants (πovηρούς) » (DL VI 60).

## Conclusion

Si l'on peut accorder quelque pertinence à l'analyse – pour employer un vocabulaire qui ne préjuge pas du statut des textes examinés – des « péricopes » que j'ai retenues, écrites en grec de la

*koinè*, extraites de l'Évangile de Luc<sup>35</sup>, il apparaîtra que la sagesse des Cyniques grecs a laissé indubitablement des traces en Judée et en Galilée. On pourra alors s'appuyer sur cette évidence pour reconsidérer la richesse et la diversité de la culture juive de l'époque gréco-romaine, et pour évaluer les dégâts intellectuels que l'invention du christianisme – à mes yeux, cela ne fait aucun doute, par des membres de la caste sacerdotale judéenne se rattachant à l'*hairesis* essénienne – a causés en travestissant l'enseignement d'un sage en prédication soi-disant inspirée.

\*\*\*

## Références

### *Sources primaires sur les syniques*

*Cratetis Epistulae*, R. Hercher ed., *Epistolographi Graeci*, Paris: Didot, 1873 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1965): 208-217, dans TLG©UCI, citées *KE*.

*Diogenis Sinopensis Epistulae*, R. Hercher ed., *Epistolographi Graeci*, Paris: Didot, 1873 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1965): 235-258, dans TLG©UCI, citées *DSE*.

*Diogenis Laertius, Vitae philosophorum*, H.S. Long éd., *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1964 (repr. 1966) dans TLG©UCI, traduction française, Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Librairie générale française, Paris, 1999 - Livre VI, traduction, introduction, notes par M.-O. Goulet-Cazé, cité *DL VI*.

### *Novum Testamentum*

Amphoux C. B., « Le chapitre 24 de Luc et l'origine de la tradition textuelle du Codex de Bèze (D. 05 du NT) », *Filologia Neotestamentaria* 4 : 21-49 (1991)

---

<sup>35</sup> Une analyse provisoire étendue à l'ensemble de l'enseignement de Jésus de Nazareth confirme les résultats présentés ici.



Amphoux C. B., *La parole qui devint évangile*, Le Seuil, Paris, 1992

*Evangelium secundum Lucam*, eds, K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, and A. Wikgren, *The Greek New Testament*, 2<sup>e</sup> édition, Stuttgart: Württemberg Bible Society, 1968: 199-319 dans *TLG* © UCI, cité *Luc*

*Bezae Codex Cantabrigiensis* (1864), *edited with a Critical Introduction, Annotations, and Facsimiles* by Frederick H. Scrivener, Deighton, Bell and Co. London. Reprint at University Press, Cambridge

*Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ*, Publibook, Paris, 2012 – Tome III *Restitution de l'enseignement de Jésus de Nazareth – Texte grec 683-762*, A. Sauge éd. (= texte en grec de la *koinè* de l'Évangile de Luc) cité *REJN-GK* = Restitution de l'Enseignement de Jésus de Nazareth en grec de la *Koinè*)

### *Études*

Chiron, P., *Manuel de Rhétorique*, Paris, Les Belles Lettres, 2018

Goulet Cazé, M.-O., *Le cynisme, une philosophie antique*, Paris, Vrin, 2017

Goulet Cazé, M.-O., *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2014

Goulet-Cazé, M.-O., « Les premiers cyniques et la religion », dans Goulet-Cazé, M.-O. et Goulet, R. (éds.), 1993 : 117-158

Goulet-Cazé, M.-O. et Goulet, R. (éds.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Puf, Paris, 1993

Hadas-Lebel, M., « La connaissance du grec en milieu juif (III<sup>e</sup> s. av. - VI<sup>e</sup> s. ap. n. è.) », dans *La Méditerranée d'une rive à l'autre : culture classique et cultures périphériques*. Actes du 17<sup>ème</sup> colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 20 & 21 octobre 2006. Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2007 : 231-242. (Cahiers de la Villa Kérylos, 18). URL : [https://www.persee.fr/doc/keryl\\_1275-6229\\_2007\\_act\\_18\\_1\\_1146](https://www.persee.fr/doc/keryl_1275-6229_2007_act_18_1_1146)

Helmer, É., *Diogène le cynique*, Paris, Les Belles Lettres, 2018

Hengel, M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästina bis zur Mitte des 2. Jhrs v. Chr.*, 3<sup>e</sup> édition, 1988

Holmén, T., Porter, S.E., *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 1 : *How to Study the Historical Jesus* ; Vol. 2 : *The Study of Jesus* ; Vol. 3 : *The Historical Jesus* ; Vol. 4 : *Individual Studies*, Leiden – Boston, Brill, 2011

Husson, S., *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 2011

Mecci, S., « Gesù era cinico? A proposito di una recente pubblicazione sulla *Cynic Hypothesis* » dans *Syzetesis – Rivista di filosofia*, 7<sup>e</sup> année, 2020 : 401-426

Moles, J., « Le cosmopolitisme cynique », dans Goulet-Cazé, M.-O. et Goulet, R. (éds.), 1993 : 259-280

Porter, S. E., « The role of Greek Language Criteria in Historical Jesus Research », dans T. Holmén et S. E. Porter (éds.) (2011), t. 1 : 361-404

Porter, S. E., « The language(s) Jesus spoke » dans Holmén, T., Porter, S. E. (éds.) (2011), t. 3 : 2455-2471

Sauge, A., *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ*, 2 vols. T. I *La condamnation à mort* ; T. II *La fabrique du Nouveau Testament* ; T. III *Restitution de l'enseignement* ; Publibook, Paris, 2012. Traduction dans *Actes et paroles authentiques de Jésus de Nazareth*, Publibook, 2011.