

Paul, Onésime et Philémon : MAÎTRES ET ESCLAVES LIBRES



Paul renvoie Onésime muni d'une lettre auprès de Philémon. Bible historique. Guillard des Moulins. XIVe.

Ludovic Nobel

Thèse présentée à la Faculté de théologie
de l'Université de Fribourg (Suisse),
pour obtenir le grade de docteur.

Approuvé par la Faculté de théologie sur la proposition des Professeurs
Max Küchler (1er rapporteur)
et Luc Devillers (2ème rapporteur).
Fribourg, le 29 novembre 2010.
Prof. Mariano Delgado, doyen

TABLE DES MATIÈRES

Abréviations	vi
---------------------------	-----------

Introduction	1
---------------------------	----------

I. Étude de l'épître à Philémon

1. Autour de l'épître	3
1.1. Attestation de l'écrit.....	3
1.2. Genre et structure.....	3
1.3. L'expéditeur	4
1.4. Le destinataire.....	5
1.5. Occasion de la rédaction.....	6
1.6. Lieux et dates	6
2. Lecture de la lettre	8
2.1. Adresse et Salutations : v.1-3	8
2.2. Action de grâce et introduction : v.4-7	12
2.3. Intercession en faveur d'Onésime : v.8-20.....	14
2.4. Conclusion et salutations : v.21-25.....	21
3. Situation et intérêts des protagonistes	23
3.1. Philémon : maître d'Onésime et disciple de Paul	23
3.2. Onésime : esclave de Philémon et fils de Paul	24
3.3. Paul : apôtre intercesseur et frère en Jésus-Christ	27
4. Accueil de la requête de Paul par Philémon et sa communauté	29
5. Positionnement de Paul face à l'esclavage dans l'épître à Philémon ...	31

II. L'esclavage à Rome

6. Pratiques et conceptions.....	35
6.1. Sources et recherches sur l'esclavage.....	35
6.1.1. Sources antiques.....	35
6.1.2. Recherches contemporaines.....	37
6.2. Origine des esclaves.....	42
6.2.1. Les esclaves nés.....	42
6.2.2. Les esclaves achetés.....	42
6.2.2.1. Les sources intérieures.....	42
6.2.2.2. Les sources extérieures.....	44
6.3. Évolution du nombre des esclaves.....	47
6.4. Emploi des esclaves.....	49
6.4.1. Les esclaves publics.....	49
6.4.2. Les esclaves privés.....	50
6.4.2.1. La famille rustique.....	50
6.4.2.2. La famille urbaine.....	52
6.5. Condition de l'esclave.....	59
6.5.1. Selon la loi.....	59
6.5.1.1. La situation juridique de l'esclave.....	59
6.5.1.2. Le pouvoir du maître sur son esclave.....	61
6.5.2. Dans les faits.....	62
6.6. Cas de fugitivus.....	67
6.6.1. Statut d'un fugitif.....	67
6.6.2. Les causes d'une fuite.....	68
6.6.2.1. Fuir pour devenir libre.....	69
6.6.2.2. Fuir pour changer de maître.....	69
6.6.2.3. Fuir vers un ami du maître.....	71
6.6.3. Application au cas d'Onésime.....	72
6.7. L'affranchissement.....	72
6.7.1. Les modes d'affranchissement.....	73
6.7.1.1. L'affranchissement légal.....	73

6.7.1.2.	L'affranchissement extralégal.....	75
6.7.2.	Mesures limitant les affranchissements	76
6.7.3.	Les conséquences de l'affranchissement.....	77
6.7.3.1.	Signes distinctifs des affranchis	77
6.7.3.2.	Devoirs et droits du patron et de l'affranchi	77
6.7.3.3.	Droits politiques et civils des affranchis.....	78
6.7.3.4.	Moyens de parvenir à l'ingénuité.....	79
6.8.	Synthèse : Situation au 1er siècle de notre ère.....	79

III. Paul en dialogue avec son temps

7.	Le stoïcisme et l'esclavage.....	82
7.1.	L'esclavage légal	83
7.1.1.	Indifférence face à tout ce qui ne nous appartient pas.....	83
7.1.2.	Les rapports entre maîtres et esclaves	84
7.2.	L'esclavage moral.....	87
7.3.	Le stoïcisme et l'esclavage : synthèse.....	88
8.	Le judaïsme et l'esclavage	89
8.1.	L'esclavage dans l'Ancien Testament	90
8.1.1.	L'esclavage au temps des patriarches.....	90
8.1.1.1.	La malédiction de Noé (Gn 9,18-28)	91
8.1.1.2.	La naissance d'Ismaël (Gn 16,1-15).....	92
8.1.1.3.	L'asservissement d'Ésaü à son frère Jacob (Gn 25,19-27)	93
8.1.1.4.	Jacob chez Laban (Gn 29-31)	95
8.1.1.5.	Joseph vendu par ses frères (Gn 37,12-36 ; Gn 39-41)	97
8.1.2.	Les lois relatives à l'esclavage.....	98
8.1.2.1.	Les esclaves étrangers.....	98
8.1.2.1.1.	Acquisition d'esclaves étrangers	98
8.1.2.1.2.	Condition des esclaves étrangers.....	99
8.1.2.2.	Les esclaves israélites.....	102
8.1.2.2.1.	Asservissement des Hébreux.....	102
8.1.2.2.2.	Condition des esclaves Hébreux	103
8.1.3.	L'esclavage dans l'Ancien Testament : synthèse	105
8.2.	L'esclavage dans la littérature juive de l'époque hellénistique et romaine.....	107

8.2.1.	Les Écrits découverts près de la mer Morte.....	108
8.2.1.1.	Catégories d'Écrits retrouvés	109
8.2.1.2.	L'esclavage dans les Écrits découverts près de la mer Morte	112
8.2.1.3.	Un silence difficile à interpréter.....	117
8.2.2.	Les pseudépigraphes de l'Ancien Testament	118
8.2.2.1.	Le Livre des Jubilés.....	119
8.2.2.2.	Joseph et Aseneth	122
8.2.2.3.	Pseudo-Phocylide.....	123
8.2.2.4.	Le Testament de Gad	125
8.2.2.5.	Autres Écrits.....	128
8.2.2.6.	Vers un oubli des lois de l'Ancien Testament ?.....	131
8.2.3.	Philon d'Alexandrie et l'esclavage	132
8.2.3.1.	Les commentaires bibliques	133
8.2.3.2.	Philon le philosophe.....	134
8.2.3.2.1.	Philon stoïcien ?	134
8.2.3.2.2.	Philon disciple d'Aristote ?.....	135
8.2.3.2.3.	Philon et les Esséniens.....	137
8.2.3.3.	Philon, un penseur juif en diaspora.....	138
8.2.4.	Flavius Josèphe et l'esclavage	139
8.2.4.1.	Le regard d'un historien.....	139
8.2.4.2.	Une condition indigne pour un Juif.....	140
8.2.4.3.	Un Juif dans l'Empire romain	141
8.2.4.4.	Josèphe et les Esséniens.....	144
8.3.	Le judaïsme et l'esclavage à l'époque de Paul.....	146
9.	Paul et l'esclavage : essai de synthèse	149
9.1.	Constat	149
9.1.1.	Définition négative : une prise de position équilibrée	149
9.1.2.	Définition positive : dépassement des meilleures théories de son époque.....	150
9.2.	Conclusion : au-delà de l'humanisme, la fraternité universelle	152

IV. Paul et la liberté

10.	La liberté dans le corpus paulinien.....	155
10.1.	État de la recherche.....	155
10.2.	Le vocabulaire de la Liberté	161

10.3. Méthodologie	162
10.4. Évolution du concept de liberté chez Paul : essai de chronologie	163
10.4.1. Datation de 1 Corinthiens.....	164
10.4.2. Qui sont les Galates auxquels Paul s'adresse ?.....	164
10.4.2.1. Hypothèse du Nord ou ethnique	165
10.4.2.2. Hypothèse du sud ou provinciale.....	166
10.4.3. Les Galates, habitants de la province romaine de Galatie	168
10.4.4. Datation de Galates et chronologie des écrits.....	169
 11. La liberté sociopolitique dans les écrits pauliniens	170
11.1. Dans l'épître aux Galates.....	170
11.1.1. Égalité de tous en Jésus-Christ : Ga 3,26-28.....	170
11.2. Répercussions de Galates dans les communautés chrétiennes.....	175
11.3. Dans la première épître aux Corinthiens.....	177
11.3.1. Ne pas chercher à changer de condition : 1 Co 7,17-24.....	178
11.3.1.1. Analyse.....	178
11.3.1.2. Difficultés d'interprétation.....	179
11.3.1.3. Interprétation	180
11.3.2. Tous baptisés dans un seul esprit : 1 Co 12,13	184
11.3.2.1. Analyse.....	184
11.3.2.2. Contexte	185
11.3.2.3. Interprétation	186
11.4. Situation concrète à Corinthe vers 56-57 p.C.....	188
 12. Paul et la liberté : synthèse	192
 Conclusion: Paul, Onésime et Philémon : maîtres et esclaves libres.....	194
 Bibliographie	201
1. Commentaires bibliques.....	201
2. Auteurs antiques.....	203
3. Monographies	206

ABRÉVIATIONS

Revue et Collections

Écrits anciens (sources)

<i>AB</i>	<i>Anchor Bible</i>
AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristums
<i>AH</i>	<i>Ahiqar</i>
<i>Ant</i>	<i>Les Antiquités Juives (Josèphe)</i>
<i>Ap</i>	<i>Contre Apion (Josèphe)</i>
BA	Biblical Archeologist
<i>Bell</i>	<i>La Guerre Juive (Josèphe)</i>
CBETH	Contributions to Biblical Exegesis & Theology
CbNT	Commentaire biblique : Nouveau Testament
<i>CD</i>	<i>Écrit de Damas</i>
CEv	Cahier Evangile
CEv suppl	Cahier Evangile supplément
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
CUF	Collection des Universités de France
DAGR	Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines
DJD	Discoveries in the Judean Desert
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
FAS	Forschung zur Antiken Sklaverei
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GthA	Göttinger theologische Arbeiten
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HThK	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
IgnEph	Ignace d'Antioche aux Ephésiens
<i>Hyp</i>	<i>Hypothetica (Philon)</i>
<i>JosAsen</i>	<i>Joseph et Aseneth</i>
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
<i>Jub</i>	<i>Livre des Jubilés</i>

KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LeDivCom	Lectio Divina Commentaires
<i>Leg All</i>	<i>Legum Allegoriae (Philon)</i>
LV	Lumière et Vie
MdB	Le Monde de la Bible
NCB	The New Century Bible Commentary
NCBC	The New Cambridge Commentary
NEB	Die Neue Echter Bibel
NIGTC	The New International Greek Testament
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTS	New Testament Studies
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
<i>Omn Prob Lib</i>	<i>Quod omnis Probus Liber sit (Philon)</i>
ÖTK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
<i>Praem Poen</i>	<i>De Praemiis et Poenis (Philon)</i>
<i>Ps-Phoc</i>	<i>Pseudo-Phocylides</i>
RB	Revue Biblique
RNT	Regensburger Neues Testament
SBAB.NT	Stuttgarter biblische Aufsatzbände. Neues Testament
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
<i>SibOr</i>	<i>Oracles Sybillins</i>
<i>Spec Leg</i>	<i>De specialibus Legibus (Philon)</i>
<i>SyrMen</i>	<i>Sagesse de Ménandre l'égyptien</i>
<i>TGad</i>	<i>Testament de Gad</i>
ThKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
UTB	Uni-Taschenbücher
<i>Vit Mos</i>	<i>De Vita Mosis (Philon)</i>
WBC	World Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
1QS	<i>Règle de la Communauté (Qumrân)</i>

a.C.	Avant Jésus-Christ
p.C.	Après Jésus-Christ

INTRODUCTION

La liberté est une question d'une brûlante actualité. Chaque homme, chaque femme, recherche la liberté ou parfois même la revendique. Dans certains pays totalitaires, des voix contestataires s'élèvent en faveur de la liberté d'expression ou de mouvement. Dans nos pays de vieilles démocraties, il est question de liberté des choix individuels, de droit à vivre sa différence, à dire ou à faire ce que l'on veut etc... De tout côté, ce terme est tellement usité que beaucoup ne savent finalement plus très bien ce qu'il recouvre!

La question de la liberté était déjà une question récurrente à l'époque de l'apôtre Paul. Comme d'autres penseurs de son époque, tels Philon d'Alexandrie ou Epicète, Paul va tenter de déterminer ce que signifie être libre. Ainsi, pour l'apôtre, seul le Christ, par sa mort et sa résurrection, peut rendre l'homme totalement libre, c'est-à-dire libéré de la loi, du péché et de la mort (Rm 8,2).

Mais ce concept théologique, que signifiait-il pour le quotidien de ces hommes et de ces femmes que Paul rencontrait dans les premières communautés chrétiennes ?

L'épître à Philémon, qui sera la base de notre réflexion, nous livre une de ces situations concrètes à laquelle Paul fut confronté. Ce petit billet, le plus court écrit du Nouveau Testament, aborde la terrible réalité de l'esclavage, pratique courante à l'époque de Paul. En renvoyant l'esclave Onésime auprès de son maître Philémon, muni d'une lettre d'intercession, Paul réagit d'une manière qui peut laisser perplexe, voire songeur, le lecteur moderne que nous sommes. A la première lecture de cette épître, une question s'impose à nous : dans ces quelques lignes, l'apôtre exhorte-t-il à la liberté, comme conséquence de la libération opérée par le Christ ? Ou alors en appelle-t-il au conformisme, au respect de l'ordre établi, qui voulait à l'époque que l'esclave soit soumis à son maître ?

C'est à cette question que nous allons essayer de répondre dans ce travail. Pour ce faire, nous allons, dans un premier temps analyser de manière exégétique l'épître à Philémon (Partie I). Puis, pour en parfaire notre compréhension, nous nous intéresserons au contexte social dans lequel elle fut rédigée, à savoir un monde dominé par l'Empire romain au sein duquel l'esclavage était omniprésent. Nous tâcherons ainsi de mieux comprendre la réalité de l'esclavage à Rome (Partie II). Nous nous interrogerons également sur les différents courants d'idées, notamment les conceptions de l'esclavage qui purent influencer la pensée de Paul au moment de la rédaction de son billet à Philémon (Partie III). Enfin, nous aborderons la question de la liberté dans les écrits pauliniens, en nous concentrant essentiellement sur sa dimension sociopolitique (Partie IV).

Au terme de ce parcours, en guise de conclusion, il nous restera à ordonner, dans la perspective d'une réponse satisfaisante, les différents éléments qui intéressent notre question, à savoir : dans l'épître à Philémon, Paul prêche-t-il en faveur de la liberté ou de l'esclavage ?

I. ÉTUDE DE L'ÉPÎTRE À PHILÉMON

1. Autour de l'épître

1.1. Attestation de l'écrit

C'est au milieu du 2^{ème} siècle que l'épître à Philémon est, pour la première fois, attestée par Marcion. Avec neuf autres lettres de Paul et l'évangile de Luc, elle appartient au canon de l'église de Marcion.¹ Elle est également attestée par le plus ancien canon du Nouveau Testament, le canon Muratori, datant de la fin du 2^{ème} siècle. Sur cette liste des écrits du Nouveau Testament conseillés pour la lecture durant les célébrations liturgiques, l'épître à Philémon est mentionnée parmi les lettres pauliniennes, avant les épîtres dites pastorales. Parmi les papyrus découverts jusqu'à ce jour, seuls le Papyrus 87² et le Papyrus 61³ contiennent des fragments de l'épître à Philémon. Elle est aussi mentionnée dans les commentaires bibliques de Pergame datant du 4^{ème} et 5^{ème} siècle. Ces diverses attestations permettent d'affirmer avec assurance que l'épître à Philémon appartient au canon du Nouveau Testament dès le début de sa formation.

1.2. Genre et structure

Le billet à Philémon est-il un écrit apostolique ou une lettre strictement privée ? C'est en effet le seul écrit paulinien qui s'adresse à un destinataire précis : Philémon et

¹ Cf. Tertullien, Contre Marcion 5.21. S'attaquant au canon de Marcion, Tertullien dit, en parlant de Phm: « Cette épître est la seule que sa brièveté ait sauvée des mains du faussaire ».

² De très bonne qualité, le papyrus 87, datant du 3^{ème} siècle contient Phm 13-15.24-25. Il se trouve à l'Institut für Altertumskunde à Cologne.

³ De très bonne qualité également, le papyrus 61, rédigé vers 700, contient outre Phm 4-7, Rm 16,23-27 ; 1 Co 1, 1-2.4-6; 5,1-3.5-6.9-13; Ph 3, 5-9.12-16; Col 1,3-7.9-13; 4,15; 1 Th 1,2-3; Tt 3,1-5.8-11.14-15. Il se trouve à la Pierpont Morgan Library à New-York.

quelques autres personnes.⁴ De plus, cette lettre est une recommandation qui vise à régler un cas personnel bien déterminé. Pour tenter de répondre à notre question, étudions de plus près la structure de l'épître. Nous constatons tout d'abord que celle-ci est fidèle à la structure usuelle des épîtres pauliniennes. Au début se trouve le *praescriptum* (v.1-3), qui nomme l'expéditeur ainsi que les destinataires et qui adresse une salutation. Puis vient le *proemium* ou préambule (v.4-7), dans lequel l'expéditeur rend grâce à Dieu pour l'existence des destinataires et les assure de sa prière. Suit le corps de l'épître (v.8-20) qui se présente ici comme une demande. La conclusion (v.21-25) exprime la confiance de l'expéditeur envers les destinataires (v. 21), annonce le souhait d'une visite (v.22) et termine par des salutations typiques des lettres de l'apôtre (v.25). Le formulaire épistolaire solennel, commun aux grandes épîtres apostoliques, atteste bien que l'épître à Philémon est plus qu'un simple billet personnel et privé. Sous les apparences d'une correspondance privée, l'épître à Philémon est donc bien un écrit apostolique adressé certes à Philémon qui est en le premier destinataire, mais aussi à l'ensemble de la communauté.⁵

1.3. L'expéditeur

Le v.1 de notre billet désigne Paul comme expéditeur de la lettre. Timothée est mentionné comme coexpéditeur. Notons que l'expéditeur, lorsqu'il parle de lui dans la suite de la lettre, emploie la première personne du singulier. L'authenticité de l'épître à Philémon n'est d'ailleurs pas à remettre en cause. Paul est de manière générale reconnu comme l'auteur et l'expéditeur de cette épître. Au v.19, Paul insiste

⁴ D'emblée, nous tenons à préciser que c'est sur le Paul canonique, tel qu'il apparaît dans ses épîtres et les Actes que se base notre étude. Parmi les 14 lettres que la tradition lui attribue, la recherche actuelle reconnaît unanimement les 7 épîtres suivantes comme authentiques: Romains, 1-2 Corinthiens, Galates, Philippiens, 1 Thessaloniens et Philémon. Dans notre travail, ce sont ces épîtres-là que nous considérons comme écrites pauliniennes. En raison de parentés avec l'épître à Philémon, nous nous référons parfois également à l'épître aux Colossiens, sans pour autant nous prononcer en faveur de l'authenticité paulinienne de cette épître.

⁵ Cf. Vouga, Philémon 255 ; Lohse, Kolosser/Philemon 264 ; Lehmann (Philémon 21) souligne également que dans sa structure, l'épître à Phm est loin de suivre la forme brève des lettres antiques privées. Wengst (Philemon 26) rappelle aussi, que parmi les lettres de Paul, Phm est celle qui se rapproche le plus des lettres antiques privées, tout en laissant transparaître des tons officiels. Stuhlmacher (Philemon 17.24.31) tout en soulignant que l'adresse à toute la communauté démontre que la lettre ne traite pas d'une affaire privée concernant Philémon seul, relève également que Phm n'est pas une prise de position apostolique sur l'esclavage. Lightfoot (Colossians/Philemon 369) la considère quant à lui comme une lettre strictement privée.

également sur le fait que c'est lui-même, de ses propres mains, qui l'a écrite. La brièveté de l'écrit le permet tout à fait. Selon Rm 16,22 et Ga 6,11, Paul dictait habituellement ses lettres. En soulignant qu'il a rédigé lui-même ses quelques lignes, Paul leur donne ainsi encore plus de poids et d'importance.

1.4. Le destinataire

Comme destinataire, Paul mentionne au v.1, « Philémon notre bien-aimé collaborateur » et au v.2, « Apphia notre sœur » ainsi que « Archippe, notre compagnon d'armes ». A cela s'ajoute « l'Église qui s'assemble dans ta maison ». Cette expression tend à indiquer que Philémon est le principal destinataire de la lettre et le maître de l'esclave Onésime dont il va être question. Knox⁶ a lancé l'idée que Philémon ne serait que le destinataire de la lettre. Archippe serait en revanche le maître d'Onésime et par là-même la personne véritablement interpellée par Paul. Toutefois, rien dans le texte ne semble privilégier ou confirmer cette idée qui ne demeure ainsi qu'une hypothèse. Avec la majorité des commentateurs,⁷ il nous semble plus juste de reconnaître dans le premier destinataire, soit Philémon, la première personne interpellée par Paul. Il nous est difficile de déterminer quel rapport existait entre Philémon et les deux autres destinataires, à savoir Apphia et Archippe. Nous tâcherons d'approfondir cette question dans notre commentaire du texte (cf. point 2). La mention « et à l'Église qui s'assemble chez toi » nous indique que Philémon accueille chez lui la communauté locale et qu'il en est très probablement le responsable, ce qui expliquerait que Paul le considère comme collaborateur.

⁶ Cf. Knox, Philemon 62-70. Knox pense, en effet, que Phm correspond à la lettre à Laodicée mentionnée en Col 4,16. Philémon habiterait ainsi dans cette ville et serait le responsable des églises de la vallée de Lycius. Archippe serait le véritable maître d'Onésime et tous deux habiteraient à Colosses. Pour assurer le succès de sa requête à Archippe, Paul aurait ainsi choisi de s'appuyer sur Philémon.

⁷ Cf. Stuhlmacher, Philemon 20 ; Gnllka, Der Philemonbrief 3; Lohse, Kolosser/Philemon 261; Reinmuth, Philemon 25; Collanges, Philémon 42, Lehmann, Philémon 19.

1.5. Occasion de la rédaction

Le v.15 nous apprend que l'esclave Onésime « a été séparé » de son maître Philémon pour un temps. Il semble donc que ce soit la fuite d'un esclave, phénomène répandu dans l'Antiquité, qui motive la rédaction de cette lettre. Onésime voulait-il vraiment fuir son maître ou alors recherchait-il plutôt un intermédiaire entre lui et son maître ? Laissons pour l'instant cette question ouverte. Nous essayerons en effet d'analyser plus en détail les raisons de cette fuite dans le point 3 de notre travail. Quoi qu'il en soit, Onésime est, lors de cette fuite, entré en contact avec Paul, alors prisonnier. Converti par Paul à la foi chrétienne (v.10), Onésime rend de précieux services à Paul qui aimerait le garder auprès de lui comme collaborateur (v. 13). Mais pour cela, Paul attend l'accord de Philémon qu'il ne veut en rien contraindre (v.14). C'est pour cela que Paul renvoie l'esclave chez son maître, dans l'espérance que, muni de cette lettre, dans laquelle il demande à Philémon d'accueillir Onésime non plus comme un esclave mais comme un frère (v.16), Philémon laisse bientôt Onésime le rejoindre comme collaborateur.

1.6. Lieux et dates

Il y a deux endroits que nous devons à présent tenter de localiser : la ville où habitait Philémon et donc aussi Onésime, ainsi que le lieu de la rédaction de notre épître. Concernant Philémon, nous pouvons penser qu'il habitait à Colosses. Col 4,9, nous parle en effet d'un certain Onésime qui est qualifié comme étant « l'un des vôtres ». Celui-ci peut, selon toute vraisemblance, être identifié avec l'esclave Onésime de l'épître à Philémon. De plus, Col 4,17 mentionne un certain Archippe comme habitant de Colosses, vraisemblablement le même que celui qui est salué comme compagnon d'armes en Phm 2.

Concernant le lieu de la rédaction, la question est quelque peu plus délicate. Au v.1, Paul nous dit qu'il est prisonnier au moment où il rédige cette lettre. Selon le témoignage des Actes des Apôtres, Paul a été prisonnier dans les villes de Rome (Ac

28,16) et Césarée (Ac 24, 23.27). Bien que les Actes (Ac 19) ne mentionnent pas de captivité à Éphèse, des textes comme 1 Co 15,32 et II Co 11,23, attestent que Paul n'a pas été emprisonné seulement à Rome et à Césarée et qu'il a rencontré de grandes difficultés à Éphèse. Aussi, nous retiendrons Rome, Césarée et Éphèse comme lieux possible de captivité. Bien que longtemps privilégiée, l'hypothèse romaine⁸ pose certains problèmes en raison de l'éloignement avec la ville de Colosses, lieu de résidence de Philémon et d'Onésime. Il aurait en effet fallu plusieurs mois à Onésime pour rejoindre, depuis Colosses, Rome distante de plus de 2000 kilomètres.⁹ Onésime aurait, de plus, dû entreprendre ce long et pénible voyage à plusieurs reprises, puisque après avoir rejoint Paul, celui-ci le renvoie chez son maître (Phm12). De plus, Paul émet le souhait qu'Onésime le rejoigne bientôt à nouveau (Phm13). Enfin, au v.22, Paul annonce son prochain voyage pour Colosses. Cet élément discrédite également la thèse romaine, puisque selon Romains 15,23, c'est en Espagne que Paul désire se rendre une fois son procès gagné et non en Asie. La ville de Césarée, également très distante de Colosses, doit, pour les mêmes raisons que celles évoquées pour Rome, être écartée. Ainsi, nous pouvons retenir Éphèse comme très probable lieu de la captivité de Paul, au moment de la rédaction de l'épître à Philémon. Éphèse se situe en effet à environ 168 kilomètres de Colosses, distance pouvant être parcourue en quelques jours de marche.¹⁰ En situant la rédaction de cette épître à Éphèse, nous pouvons également cadrer l'événement dans le temps. Lors de son troisième voyage, Paul a séjourné plus de deux ans à Éphèse, vers 54-57 p.C.¹¹ C'est probablement dans cette période que Paul a rédigé la lettre à Philémon.

⁸ La lecture traditionnelle voulait que la captivité dont il est ici question soit celle de Rome mentionnée en Ac 28.16.30. Lightfoot (Colossians/Philemon 378) soutient encore la captivité romaine. Sinon, la plupart des auteurs contemporains penchent pour Éphèse. Ainsi, Fitzmyer (Philemon 11), Wengst (Philemon 29), Gnllka (Der Philemonbrief 22-23), Lohse (Kolosser/Philemon 264), Egger (Galater 77), Collanges (Philémon 22), Stuhlmacher (Philemon 21), Reinmuth (Philemon 16), Wolter (Kolosser/Philemon 237-238), Lehmann (Philémon 23).

⁹ Cf. Collanges, Philémon 22.

¹⁰ Cf. Fitzmyer, Philemon 10.

¹¹ Cf. Brown, Que sait-on 476. Une chronologie dite révisée est également soutenue par certains spécialistes. Selon eux, le séjour à Éphèse aurait plutôt lieu entre 51/52 et 53/54 p.C. Cf. Reynier, Pour lire 49 ; Wischmeyer, Paulus 150 ; Murphy-O'Connor, Paul 182-184.

2. Lecture de la lettre

2.1. Adresse et Salutations : v.1-3

Le *praescriptum* est conforme à celui que suit habituellement Paul dans ses lettres. Il commence par mentionner l'expéditeur, puis les destinataires, enfin, il conclut par ses traditionnelles salutations avec vœux de paix. Comme à son habitude également, il suit la forme orientale. Alors que la forme grecque contient les trois éléments mentionnés ci-dessus dans une seule phrase, la forme orientale comporte deux phrases indépendantes l'une de l'autre.¹² Ainsi, la première énonce l'expéditeur (au nominatif) ainsi que les destinataires (au datif). La seconde, quant à elle, adresse les salutations de Paul qui acquièrent par là-même plus de poids.

Après avoir mentionné son nom, Paul se présente comme prisonnier de Jésus-Christ (δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ). C'est la seule fois que Paul utilise cette expression. Habituellement il se présente comme apôtre de Jésus-Christ ;¹³ à trois reprises, également comme esclave de Jésus-Christ (δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ).¹⁴ Il est aisé de comprendre que Paul évite de se présenter comme esclave de Dieu puisqu'il s'apprête à traiter du cas d'un esclave. Il choisit également de ne pas se présenter ici comme apôtre ; il n'emploie d'ailleurs pas ce terme dans l'ensemble de l'épître à Philémon. C'est donc sous ce titre de prisonnier de Jésus-Christ qu'il s'annonce. Paul est prisonnier certes, mais c'est en raison de la volonté de Dieu et non en raison d'une quelconque faute. A ce titre, il n'a pas moins d'autorité que comme apôtre de Jésus-Christ. Il ne mentionne pas les raisons de son emprisonnement. Celles-ci sont toutefois à chercher dans ses activités missionnaires; c'est probablement parce qu'il a annoncé l'évangile, donc en raison de sa relation au Christ, qu'il se trouve emprisonné. Mais il est aussi prisonnier de Jésus-Christ, donc

¹² Cf. Stuhlmacher, Philemon 21.

¹³ Cf. 1 Co 1,1; Ga 1,1; 2 Co 1,1; Rm 1,1; Paul est aussi présenté comme apôtre de Jésus-Christ dans les épîtres dites pauliniennes suivantes: Col 1,1; Ep 1,1; 1 Tm 1,1; 2 Tm 1,1; Tt 1,1.

¹⁴ Cf. Ph 1,1; Rm 1,1; Tt 1,1.

particulièrement lié à la personne et au message du Christ. A l'époque, le statut social d'un prisonnier était proche de celui d'un esclave. Les deux états étaient considérés comme une faute sociale, une honte. Paul se trouve ainsi dans une situation proche de celle d'Onésime.¹⁵

Paul nomme également Timothée comme coexpéditeur. Collaborateur étroit de Paul, Timothée a un rôle tout particulier puisque Paul le mentionne ainsi en début de lettre et non pas à la fin (v.25) avec d'autres collaborateurs. Timothée, fils chrétien d'un père non-juif et d'une mère juive (Ac 16,1-3), est mentionné à plusieurs reprises dans les lettres de Paul. Son importance se laisse deviner dans les différents *praescripta* des lettres. Il est en effet cité comme unique coexpéditeur à plusieurs reprises.¹⁶ Tout comme dans notre épître, Paul le nomme frère à plusieurs reprises.¹⁷ Il le mentionne comme son collaborateur en 1 Th 3,2 et Rm 16,21. Selon 2 Co 1,19, il a prêché l'évangile à Corinthe avec Paul et Sylvain. Timothée nous est également connu par les Actes.¹⁸

Toutefois, cette mention ne signifie pas qu'il s'agisse d'une lettre commune. Paul est bien l'unique rédacteur de la lettre. Paul parle en effet tout au long de la lettre à la première personne. De plus, au v.19, il mentionne que c'est de sa propre main qu'il écrit. La mention d'un coexpéditeur souligne plutôt le fait que par cet écrit Paul ne livre pas seulement son opinion personnelle. Celle-ci est en effet partagée par d'autres, ce qui renforce encore sa position.

Comme destinataire de sa lettre, Paul mentionne Philémon, Apphia, Archippe ainsi que « l'Église qui s'assemble dans ta maison » (καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ). Philémon est le premier destinataire de cette lettre. Cette idée est renforcée par l'emploi de la 2^{ème} personne du singulier tout au long de l'épître, sauf pour les

¹⁵ Cf. Reinmuth, Philemon 22-23.

¹⁶ Cf. 2 Co 1,1; Ph 1, 1; Phm 1; Col 1,1. En 1 et 2 Th, il est également mentionné comme coexpéditeur avec Sylvain.

¹⁷ Cf. 2 Co 1,1; 1 Th 3,4; Col 1,1.

¹⁸ Cf. Ac 16,1-3; 17,14; 18,5; 19,22; 20,4.

salutations au v.3 et 25, ainsi que pour le projet de voyage au v.22 qui sont à la 2^{ème} personne du pluriel. Philémon est qualifié de bien-aimé collaborateur. L'expression « bien-aimé » (ἀγαπητός) est usuelle chez Paul pour désigner les membres de communautés auxquelles il s'adresse.¹⁹ Cette expression, outre qu'elle marque une certaine amitié et proximité, souligne surtout que Philémon appartient à ceux qui ont été choisis par Dieu et auxquels il a, en Jésus-Christ, manifesté son amour.²⁰ Philémon est également désigné comme « collaborateur » (συνεργός). Ce terme désigne en principe des personnes qui ont participé à ses côtés à son œuvre missionnaire.²¹ Dans le cas de Philémon cela n'est guère envisageable. Sa collaboration consiste plutôt à l'animation d'une communauté locale et en des œuvres caritatives en faveur de la communauté de Colosses. Le v.19 nous apprend que Paul n'est pas étranger à la conversion de Philémon. Aussi, il n'est pas impossible que Paul considère la fondation et l'animation d'une « église dans sa maison », comme la poursuite d'une œuvre commune.²²

Au v.2, Paul nomme encore Apphia comme destinataire. Celle-ci est désignée comme « sœur ». Tout comme pour Timothée désigné comme « frère », ce terme souligne l'appartenance à la communauté chrétienne. Le fait qu'Apphia soit citée directement après Philémon et avant Archippe a amené à penser qu'elle était l'épouse de Philémon et qu'Archippe était leur fils.²³ Rien ne nous permet cependant d'affirmer cela avec certitude. Quoi qu'il en soit, il nous paraît évident qu'Apphia et Archippe jouaient un rôle important dans la communauté de Colosses.

¹⁹ Cf. Rm 1,7; 12,19; 1 Co 10,14; 2 Co 7,1; 12,19.

²⁰ Cf. Wengst, Philemon 48.

²¹ Cf. Rm 16,3.21; 1 Co 3,3; 2 Co 1,24; 8,23; Ph 2,25; 4,3; Col 4,11; Phm 24.

²² Cf. Collange, Philémon 42.

²³ Lightfoot (The Colossians/Philemon 372-375) soutient que Apphia est la femme de Philémon et Archippe leur fils. Fitzmyer (Philemon 87-88), Gnllka (Der Philemonbrief 16), Stuhlmacher (Philemon 30), Lohse (Kolosser/Philemon 267), Wolter (Kolosser/Philemon 245), Eckey (Philipper/Philemon 157-158), partagent l'avis de Lightfoot à propos d'Apphia. Concernant Archippe, ils demeurent plus prudents. Wengst (Philemon 49) et Reinmuth (Philemon 25) soulignent quant à eux, que rien ne peut être affirmé avec précision à ce sujet. Wengst relève encore que Paul n'a pas l'habitude de nommer des couples en tant que tels. Il rappelle aussi que s'il cite Prisca et Aquila à plusieurs reprises ensemble, c'est parce que tous les deux étaient fortement engagés au service de l'Évangile (Rm 16,3 ; 1 Co 16,19 ; Ac 18,1-3.18 ; 2 Tm 4,19). Ainsi, conclut-il, ce sont toujours des personnes engagées que Paul cite dans ses écrits.

Concernant Archippe, qui est également mentionné comme codestinataire de la lettre, nous avons déjà mentionné au point 1.4 la thèse de Knox, sur laquelle nous ne revenons donc pas. Archippe est désigné ici comme « compagnon d'armes » (συστρατιώτης). Paul emploie ce terme également en Philippiens (2,25) où il parle d'Epaphrodite, qu'il désigne comme « collaborateur et compagnon d'arme ». L'emploi de ces deux termes côte à côte pour désigner Epaphrodite pourrait signifier que « compagnon d'armes » est une variante pour « collaborateur » que Paul vient d'utiliser pour Philémon.²⁴ Notons que Paul n'utilise du terme « compagnon d'armes » qu'à deux reprises, en Philippiens et en Philémon, écrits durant sa captivité. Issue du vocabulaire militaire, l'expression évoque le thème de la lutte, du « combat de l'Évangile » cher à l'apôtre.²⁵ Elle relève sans doute aussi le fait qu'Archippe et Epaphrodite, se sont beaucoup engagés pour soutenir Paul durant sa captivité et qu'ils ont probablement même pris des risques.

En dernier lieu, Paul s'adresse à « l'Église qui s'assemble dans ta maison ». Comme nous l'avons déjà dit plus haut et au point 1.4, Philémon est le principal destinataire de cette lettre. Aussi l'expression n'implique-t-elle pas que Philémon s'adresse à une église.²⁶ C'est bien Philémon en tant qu'individu qui est interpellé. C'est à lui que reviendra de décider du sort d'Onésime. Mais, comme la lettre est aussi adressée à la communauté, elle devrait donc être lue devant l'ensemble de celle-ci.²⁷ Et c'est alors devant elle, et en tant que responsable de cette même communauté que Philémon devra prendre sa décision. Ainsi donc, tout comme la mention de Timothée comme coexpéditeur, celle de la communauté comme codestinataire vise à donner plus de poids à la requête de Paul et par suite à influencer la décision de Philémon.²⁸

²⁴ Cf. Wengst, Philemon 49.

²⁵ Cf. 1 Co 9,24; Ph 2,16; 3,12; Ga 2,2; 1 Th 5,8.

²⁶ Cf. Reinmuth, Philemon 26; Wengst, Philemon 49.

²⁷ Cf. Fitzmyer, Philemon 89.

²⁸ Cf. Reinmuth, Philemon 26.

Paul conclut le *praescriptum* par une formule de salutation, habituelle dans toutes les lettres reconnues comme pauliniennes. Cette salutation est une prolongation du salut hébraïque « shalom aléchem » que l'on peut traduire par « la paix soit avec vous ». Dans notre texte, le souhait de paix (εἰρήνη) est complété par celui de χάρις, que l'on traduit habituellement par grâce. Ainsi, c'est la grâce et la paix que Paul souhaite à ses destinataires. Dieu le père est ici mentionné comme la première source de cette grâce et de cette paix. Dieu est ainsi décrit ici comme le Père qui prend soin de son peuple et ce sont donc les racines juives de Paul qui se manifestent ici. Mais c'est aussi Jésus-Christ qui est source de paix et de grâce, le Seigneur, lui qui s'est fait esclave et serviteur.²⁹

2.2. Action de grâce et introduction : v.4-7

Dans ces quatre versets, qui constituent le *proemium*, l'auteur s'adresse à présent directement à Philémon. Paul y suit une nouvelle fois l'usage littéraire de son temps et la structure qu'il adopte généralement dans ses lettres. Ainsi, il débute par une action de grâces (εὐχαριστία) à Dieu, à laquelle il adjoint une intercession (προσευχή) en faveur de Philémon dont il fait continuellement mémoire (μνείαν) (v.4), en raison de son amour (ἀγάπην) et de sa foi (πίστιν) envers Jésus et la communauté (v.5). Il espère que la communion (κοινωνία) de la foi qu'ils partagent amènera Philémon à reconnaître (ἐπίγνωσκω) le bien fondé de sa requête (v.6). Il termine enfin en exprimant une nouvelle fois sa grande joie devant tout le bien que Philémon a déjà accompli (v.7). Ce *proemium*, qui par sa solennité donne une certaine consistance au billet à Philémon, introduit aussi avec tact et psychologie le corps de la lettre. En effet, en louant la foi et l'amour de Philémon, Paul ne peut qu'engager Philémon à démontrer ces vertus d'une manière plus grande encore et par conséquent à libérer Onésime.

Paul commence par rendre grâce pour le comportement exemplaire de Philémon. Chaque fois que Paul fait mémoire de Philémon dans ses prières, il rend grâce à

²⁹ Cf. Wengst, Philemon 51.

Dieu, car c'est Lui qui est la source de l'action de Philémon et qui l'a permise. Toutefois, c'est en raison de ce qu'il entend de lui que Paul rend grâce (v.5). Bien qu'il ait probablement lui-même converti Philémon (v.19), il semble donc qu'il n'ait depuis lors plus eu de contact direct avec son disciple. Ce détail nous indique que Paul disposait ainsi d'un bon réseau de collaborateurs et d'informateurs qui lui permettait de rester en relation avec les différentes communautés.³⁰

Le v.5 précise également les raisons de l'action de grâce de Paul. Ce dernier a en effet entendu parler de la foi (πίστιν) et de l'amour (ἀγάπην) de Philémon. Cette phrase est construite en chiasme: ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. La foi a pour objet le Seigneur Jésus, tandis que l'amour s'adresse à tous les saints.³¹ La foi envers le Seigneur Jésus-Christ est la source de la charité envers les saints. La charité est ainsi définie comme l'acte de la foi qui pourra s'exercer envers Onésime.³² Les saints (ἅγιοι) dont il est question ici représentent la communauté de chrétiens. Dans l'adresse de l'épître aux Romains (Rm 1,7) et dans la première épître aux Corinthiens (1 Co 1,2), Paul cite déjà les « saints appelés ». Paul reprend ici une tradition biblique juive, selon laquelle Israël doit vivre comme un peuple saint, à l'image du dieu par lequel il a été choisi (Lv 19,2 ; Ex 19,6). En appliquant cette expression à la communauté chrétienne, Paul souligne le fait que les chrétiens ont été appelés à une nouvelle vie et qu'ils doivent vivre à l'image du Seigneur Jésus-Christ.

Le v.6 parle de la « communion de ta foi » (κοινωνία τῆς πίστεώς σου). Le sens exact de cette formule est difficile à déterminer. Il est en effet possible de la traduire soit par « ta participation à la foi », soit par « la participation d'autres à ta foi ».³³ Nous

³⁰ Cf. Wengst Philemon 53.

³¹ Cette traduction, qui justifie le chiasme, est soutenue par de nombreux auteurs tels que Lightfoot (Colossians/Philemon 401), Lohse (Kolosser/Philemon 270-271), Stuhlmacher (Der Brief 32-33), Gnllka, (Der Philemonbrief 35), Wolter (Der Brief 253), Collanges (Philémon 48-49). Reinmuth (Philemon 28) et Fitzmyer (Philemon 95-96) bien qu'ils reconnaissent cette solution, préfèrent ne pas trop la forcer. Wengst (Philemon 53) quant à lui, attribue la foi et l'amour au Seigneur Jésus et à tous les saints.

³² Cf. Collange, Philémon 48-49.

³³ Stuhlmacher (Philemon 33), Collanges (Philémon 49-50) optent plutôt pour la première traduction. Alors que Reinmuth (Philemon 30) et Fitzmyer (Philemon 97) optent eux pour la seconde.

optons ici plutôt pour la première traduction, car de cette façon, cette expression explicite ce qui a été dit au v.5. La foi de Philémon doit, en effet, devenir agissante. Nous avons ici une sorte de définition très brève de l'éthique chrétienne. La foi, la fidélité et la confiance doivent engager au service. Ainsi, l'action de grâce dont Philémon est l'objet revêt ici le caractère d'une demande, d'une intercession. Paul appelle en effet Philémon à faire « connaître tout le bien que nous pouvons accomplir pour la cause du Christ ». Cette expression ne signifie pas que le bien ne puisse être reconnu que dans la communauté des croyants. La demande de Paul qui suit va préciser le bien qu'il attend de Philémon. Et cette intercession ne se reconnaît comme juste et bonne que dans la perspective du Christ.

Contrairement à ce que nous pourrions attendre, le v.7 ne mentionne pas encore la demande concrète de Paul. Mais il redit une fois de plus tout le bien accompli par Philémon et exprime la joie de Paul à ce sujet. Ainsi l'annonce du but recherché au v. 6 est précédée et suivie par l'expression de la joie et de l'action de grâces pour tout ce qui a été déjà fait. Cette manière de faire souligne que l'attente de Paul, à la fois exprimée et cachée au v.6, sera très certainement exaucée. Alors que le v.5 témoignait de la foi et de l'amour de Paul, le v.6 reprend le thème de la foi et le v.7 celui de l'amour. Cet amour s'est manifesté dans les œuvres de charité de Philémon envers la communauté dont les membres sont à nouveau salués comme les saints. L'action caritative de Philémon est décrite ici comme le réconfort des « cœurs » (σπλάγχων).³⁴

2.3. Intercession en faveur d'Onésime : v.8-20

Paul n'aborde pas immédiatement sa demande, mais commence par rappeler son autorité, ce qui lui permettrait d'imposer sa solution (v.8). Toutefois, il décide de ne pas en user, préférant stimuler et encourager Philémon (v.9). Après s'être déclaré très proche de son protégé Onésime, il le nomme personnellement (v.10), constate

³⁴ Le terme grec signifie littéralement les entrailles ou les viscères, le siège des sentiments et des émotions chez l'être humain. Cf. Wengst, Philemon 56-57.

ensuite que Onésime a évolué très positivement (v.11) et s'identifie finalement à lui (v.12). Alors seulement, il expose ce qu'il aurait aimé faire avec Onésime (v.13). Mais il ajoute immédiatement, qu'il ne voulait rien entreprendre sans l'accord de Philémon (v.14). Paul aborde ensuite la question de la fuite d'Onésime mais de manière à la faire ressortir sous un éclairage positif (v.15). Qualifiant Onésime de frère bien-aimé (v.16), il s'identifie une nouvelle fois à lui (v.17) avant de s'annoncer comme repreneur d'éventuelles dettes occasionnées par Onésime (v.18-19). Paul termine son intercession en exhortant encore Philémon à l'action (v.20).

Au v.8, Paul n'aborde pas immédiatement sa demande, mais commence par rappeler son autorité apostolique. Il aurait en effet pleine liberté (πολλήν παρρησίαν) de dicter à Philémon son devoir (ἀνήκον) ou littéralement « ce qui convient ». Les deux termes choisis ici ont tous deux une connotation juridique. Alors que la παρρησία correspond dans le domaine juridique pour ainsi dire aux pleins pouvoirs,³⁵ l'ἀνήκον décrit les devoirs auxquels chacun est soumis.³⁶ Par le choix de son vocabulaire, Paul semble donc orienter Philémon vers une décision bien précise. Et c'est en Christ, c'est-à-dire dans le cadre de la communauté chrétienne que Paul pourrait dicter son devoir à Philémon.

Cet argument à peine avancé, Paul le retire aussitôt au v.9 et formule sa requête au nom de l'amour. Toutefois, il réaffirme indirectement son autorité de deux manières : tout d'abord, en se décrivant comme un vieillard (πρεσβύτες).³⁷ Ce terme était normalement utilisé pour désigner les hommes d'un âge mûr, entre 55 et 60 ans. Son âge suppose donc le respect de Philémon qui est très vraisemblablement plus jeune que lui. Ensuite, en rappelant à nouveau, qu'il est prisonnier de Jésus-Christ. Cet

³⁵ Cf. Gnllka, Der Philemonbrief 41.

³⁶ Cf. Fitzmyer, Philemon 104. Fitzmyer rappelle que le verbe ἀνέκω était souvent utilisé par les stoïciens pour exprimer ce qu'ils attendaient des citoyens, des maris et des pères de familles. Il relève également que le terme est peu usité dans le Nouveau Testament (Col 3,18; Ep 5,4).

³⁷ Lightfoot (Colossians/Philemon 404) voulant insister sur l'autorité de Paul a suggéré de traduire «πρεσβύτες» par ambassadeur, arguant que ce terme était utilisé dans le langage commun pour «πρεσβεύτης». D'autres auteurs adoptèrent par la suite cette position.

état, comme nous l'avons déjà souligné, à propos du v.1, renforce également son autorité.

Ayant ainsi rappelé son autorité et affirmé que sa demande relevait de l'ordre du devoir pour Philémon, Paul mentionne enfin l'objet de sa demande au v.10, à savoir l'affaire concernant Onésime. Toutefois, pour ne pas éveiller la colère de Philémon, Paul ne mentionne pas immédiatement le nom de son protégé. Il le présente en effet d'abord comme son enfant engendré en prison, établissant par là une relation très étroite avec lui, celle d'un père avec son fils. Ainsi ce lien qui unit Paul et Onésime est appelé à modifier celui qui existe en Onésime et Philémon, la relation père-fils étant plus importante que la relation maître-esclave. Pour appuyer son argumentation, Paul ne parle dans ce verset ni de la fuite d'Onésime, ni de sa condition d'esclave.

Au v.11, Paul concède à Philémon des raisons de mécontentement. Mais, ce sont des concessions sur le passé qui n'ont plus cours aujourd'hui. Le nom d'Onésime signifiant utile,³⁸ Paul joue sur le sens des mots pour marquer l'évolution positive d'Onésime, en le qualifiant comme « celui qui jadis t'a été inutile (ἄχρηστον) et qui maintenant est bien utile (εὐχρηστον) à toi comme à moi ». Par cette formule, Paul souligne avec finesse la conversion d'Onésime qui en fait une personne nouvelle.³⁹

Au v.12, Paul aborde le retour d'Onésime tout en s'identifiant davantage à lui : « je te le renvoie, lui qui est comme mon cœur ». Cette formule montre qu'une relation forte le lie à Onésime. C'est pourquoi il exhorte Philémon à se comporter envers son esclave de la même manière qu'il le ferait envers lui. En renvoyant Onésime chez son maître, Paul n'envisage certes pas qu'il recouvre la situation d'esclave qu'il occupait jusque-là, mais il choisit de respecter les lois. Ceci afin d'éviter de maintenir Onésime en situation d'esclave fugitif et lui-même dans celle de receleur. Ainsi, pour

³⁸ Wolter (Kolosser/Philemon 263), Lohse (Kolosser/Philemon 279) et Stuhlmacher (Philemon 39) voient encore un jeu de mots phonétique servant également à relever la conversion d'Onésime. Ainsi (ἄχρηστος) et (εὐχρηστος) seraient presque synonymes de (ἄ-χριστός) et de (εὐ-χριστός).

³⁹ Cf. Collanges, Philémon 57.

pouvoir jouir des services d'Onésime, il convient d'abord de le renvoyer chez son maître.⁴⁰

Paul exprime alors, au v.13, le souhait qu'Onésime demeure auprès de lui afin qu'il le serve à la place de Philémon. En tant que prisonnier, Paul a sans aucun doute besoin de personnes qui lui rendent des services et qu'il puisse, si besoin est, déléguer pour des missions particulières. Et selon Paul, ce serait à Philémon d'accomplir ce service.⁴¹ En proposant qu'Onésime, selon une pratique qui était courante dans l'Antiquité, remplace Philémon, Paul reconnaît implicitement le lien juridique qui existe entre Onésime et son maître. Cette requête n'exige donc pas directement la libération d'Onésime. Philémon pourrait, en effet, exaucer la demande de Paul en mettant, pour un certain temps, Onésime comme esclave à sa disposition.⁴²

Le v.14 insiste sur le fait que Paul ne veut pas contraindre Philémon mais qu'il souhaite son accord au sujet du bienfait qu'il sollicite de sa part. C'est donc pour cela qu'il renvoie Onésime. Le bienfait (ἄγαθός) dont il est question ici ne peut être que ce que Paul souhaite et qui a été désigné comme le devoir de Philémon au v.8, à savoir la libération et le retour d'Onésime. Ainsi, tout en exprimant avec conviction son souhait et en indiquant très clairement à Philémon son devoir, Paul ne veut pas forcer la décision de ce dernier. Un acte bon ne devant jamais être le fruit de la contrainte, Paul encourage donc Philémon à se décider librement pour le bien à accomplir.⁴³

⁴⁰ Cf. Wengst, Philemon 61.

⁴¹ Cf. Ollrog, Paulus 101-103; Stuhlmacher, Philemon 40. Wengst (Philemon 62) pense, quant à lui, que Paul laisse ici entendre que les communautés et avant tout les personnes riches devaient subvenir à ses besoins. Ollrog (Paulus 104) interprète la lettre, à partir de ce verset, comme la demande de l'envoi d'un délégué de communauté.

⁴² Cf. Stuhlmacher, Philemon 40; Schulz, Gott 182. Wengst (Philemon 62) pense au contraire que si Onésime remplace Philémon, le lien maître-esclave serait dissous.

⁴³ Cf. Lohse, Kolosser/Philemon 281; Fitzmyer, Philemon 112; Stuhlmacher, Philemon 42-43. Wengst (Philemon 63) pense quant à lui que Paul ne laisse pas vraiment de liberté de choix à Philémon, mais qu'il le pousse à réaliser de sa propre initiative ce qu'il attend de lui et qu'il a défini comme étant son devoir.

Au v.15, Paul aborde le sujet de la fuite d'Onésime. Le verbe grec χωρίζω utilisé ici au passif peut être traduit de deux manières différentes. Soit par « il s'est éloigné », il est parti. Dans ce cas, bien que reconnaissant la fuite d'Onésime, Paul ne la mentionne pas directement, mais use d'un euphémisme. Mais ce verbe peut aussi être traduit par « il a été séparé », sous-entendu de toi. Dans ce cas, il s'agirait d'un *passif divin* dont Dieu - et non plus Onésime - apparaîtrait comme le sujet de l'action : Dieu lui-même aurait provoqué la fuite d'Onésime.⁴⁴ Notons que la dimension de l'action divine est aussi acceptable avec la première interprétation. L'opposition entre les expressions πρὸς ὥραν, littéralement pour une heure, et αἰώνιος, pour toujours est aussi à relever. Malgré les efforts d'atténuation de Paul, l'absence d'Onésime n'a pas pu être si courte qu'il le laisse entendre. Il faut, en effet, compter au moins l'aller retour entre Colosses et Éphèse, plus le temps de séjour d'Onésime à Éphèse avant sa décision de rentrer. Ainsi, c'est au bas mot quelques semaines d'absence, qu'il faut envisager. Comparées à l'éternité, ces quelques semaines, apparaissent néanmoins pour Paul comme un court laps de temps. En insistant sur la brièveté de l'absence d'Onésime, Paul tente d'insinuer que celui-ci ne voulait pas fuir, mais qu'il s'était seulement éloigné pour peu de temps. Avec l'expression « pour l'éternité », Paul invite Philémon à ne plus recevoir Onésime dans la relation trop humaine maître-esclave. Car sous ce rapport, la fuite d'un esclave est toujours perçue comme une grave faute, comme une rupture du contrat qui le lie à son maître. C'est dans une nouvelle relation, divine et donc éternelle que Paul engage Philémon à accueillir Onésime.⁴⁵

Et c'est au v.16 que Paul aborde proprement cette nouvelle relation. « Non plus comme un esclave, mais plus qu'un esclave, un frère bien-aimé ». Le terme « bien aimé » (ἀγαπητός) utilisé pour qualifier Onésime le met sur un pied d'égalité avec son maître. Paul avait, en effet, déjà choisi ce terme pour parler de Philémon au v.1. Par conséquent, si Philémon reçoit Onésime en retour, ce n'est plus comme un esclave mais comme un frère. La relation maître-esclave est donc appelée à être remplacée

⁴⁴ Cf. Lohse, Kolosser/Philemon 282.

⁴⁵ Cf. Collanges, Philémon 63.

par une relation fraternelle, comme celle qui unit déjà Onésime à Paul. On notera ici que la relation père-fils, dont il était question au v.10 n'est pas définitive. Elle décrivait la relation entre Paul et Onésime au moment de l'initiation à la foi chrétienne. Maintenant qu'Onésime est devenu, par le baptême, membre de la communauté, il est pour Paul un frère dans la foi, un homme nouveau en Christ. Alors, si Paul considère Onésime comme un frère, Philémon est invité maintenant à faire de même. Et même à plus forte raison puisqu'en tant qu'esclave Onésime fait partie de sa maison et donc de sa famille.⁴⁶ C'est donc à deux niveaux que se situe la fraternité entre Philémon et Onésime : dans le Seigneur, c'est-à-dire dans le cadre de la communauté chrétienne, mais aussi dans la chair, c'est-à-dire dans la vie quotidienne.

Au v.17, Paul se définissant comme compagnon de Philémon, lui demande d'accueillir Onésime comme s'il l'accueillait lui-même. Le terme compagnon (κοινωνός) décrit la relation qui existe entre deux hommes qui partagent des intérêts communs, qui sont des partenaires égaux.⁴⁷ C'est en raison de leur commune appartenance au Seigneur Jésus-Christ que Paul et Philémon sont compagnons. Et c'est en raison de ce lien de la foi qui les unit que Paul adresse à présent sa demande à Philémon, demande dans laquelle il s'identifie une nouvelle fois à Onésime.⁴⁸ Ainsi, si Philémon considère Paul comme un compagnon, c'est-à-dire comme un égal, alors, il doit accueillir Onésime de la même manière.

L'identification de Paul avec Onésime a pour autre conséquence, au v.18, la reprise d'éventuelles dettes de l'esclave par l'apôtre lui-même. L'allusion à une dette pourrait signifier qu'Onésime aurait volé quelque chose à Philémon. Mais il pourrait aussi s'agir simplement de la perte occasionnée par l'absence d'Onésime, considérée peut-être par Philémon comme une dette.

⁴⁶ Cf. Gnika, Der Philemonbrief 52.

⁴⁷ Cf. Lightfoot, Colossians/Philemon 409.

⁴⁸ Cf. Lohse, Kolosser/Philemon 283.

Au v.19, Paul affirme qu'il écrit cette lettre de sa propre main. Il satisfait ainsi à l'usage juridique selon lequel un document rédigé à la main et sur lequel se trouve le nom de l'expéditeur entraîne une obligation.⁴⁹ Ainsi, Paul s'engage juridiquement comme repreneur d'une éventuelle dette d'Onésime. Mais, il contrebalance bientôt cette affirmation dans la deuxième partie du verset en ajoutant: « afin que je ne te dise pas que tu te dois toi-même à moi ». Bien qu'il prétende ne pas vouloir parler de la dette de Philémon, Paul s'y réfère ici tout de même en la mentionnant. La dette évoquée ici fait, selon toute vraisemblance, référence à l'évangélisation de Philémon par l'apôtre lui-même, évangélisation qui a fait de lui une créature nouvelle. C'est donc tout son être que Philémon doit à Paul qui l'a engendré à la vie en Christ. Un rapport d'ordre père-fils est donc, comme pour Onésime, à la base de la relation entre Paul et Philémon. Aussi, dans le cas d'une éventuelle dette d'Onésime, pour laquelle il se porte garant, Paul suggère à Philémon de l'éponger par celle qu'il a lui-même à l'égard de l'apôtre.⁵⁰

Au v.20, Paul s'adresse à Philémon non plus comme à un fils, mais de nouveau comme à un frère. Paul exprime à présent une attente, un souhait. La forme grammaticale du verbe *ὀνίναμι*,⁵¹ à savoir un aoriste optatif, exprime une demande pressante, qui, dans ce contexte correspond presque à un impératif.⁵² De manière générale, c'est également ce verbe qui est utilisé lorsque des parents désirent exprimer leurs attentes vis-à-vis de leurs enfants.⁵³ Paul invite donc avec insistance Philémon à lui rendre ce service dans le Seigneur. Comme au v.16 pour Onésime, Paul situe ainsi sa fraternité avec Philémon : dans le cadre de la communauté chrétienne. C'est en rendant ce service que Philémon reconfortera le cœur de Paul et le réjouira. Au v.7, Paul affirmait déjà que Philémon réjouissait le cœur des saints.

⁴⁹ Cf. Reinmuth, Philemon 50; Wengst, Philemon 69; Wolter, Kolosser/Philemon 276.

⁵⁰ Cf. Wolter, Kolosser/Philemon 276-277.

⁵¹ Lighfoot (Colossians/Philemon 411) pense que le choix du verbe (*ὀνίναμι*) évoque un autre jeu de mot avec le nom Onésime.

⁵² Cf. Fitzmyer, Philemon 119.

⁵³ Cf. Gnika, Der Philemonbrief 86.

Ainsi, Paul ne demande rien d'extraordinaire de la part de Philémon : il lui demande seulement d'agir envers lui comme il agit envers les autres membres de la communauté. Notons également qu'au v.12, Paul parlait d'Onésime comme de son cœur. Ainsi, Philémon peut réconforter Paul en accueillant Onésime de la même manière que s'il accueillait l'apôtre lui-même. Paul termine enfin cette demande avec la mention « en Christ ». Tout comme précédemment, c'est à nouveau le cadre de la communauté qui est évoqué ici. Mais le terme Christ évoque ici une dimension messianique. Là où maîtres et esclaves deviennent frères, là paraît déjà l'époque messianique.⁵⁴

2.4. Conclusion et salutations : v.21-25

Paul affirme d'abord sa confiance, convaincu que Philémon comblera ses attentes (v. 21). Il annonce ensuite sa venue (v.22) et donne des salutations de ses collaborateurs (v.23-24). Il termine enfin par la salutation finale en Christ (v.25).

Au v.21, Paul se montre certain de l'obéissance (ὕπακοή) de Philémon et laisse ainsi à nouveau transparaître son autorité apostolique. Il prétend même être sûr que Philémon lui accordera plus que ce qu'il lui demande. Paul a demandé à Philémon d'accueillir Onésime comme lui-même et il a émis le souhait d'avoir Onésime auprès de lui. Le plus qu'il suggère ici est sans doute qu'Onésime ne lui soit pas simplement prêté pour un certain temps tout en restant l'esclave de Philémon, mais que ce dernier revienne vers lui en homme libre.⁵⁵

Au v.22, Paul demande à Philémon de lui préparer un logement pour sa venue qu'il espère prochaine. Par cette annonce, Paul donne encore un peu plus de poids à sa requête en faveur d'Onésime. En effet, une fois sur place, il pourra personnellement se rendre compte de la décision de Philémon.⁵⁶ Étant en prison, ce n'est toutefois

⁵⁴ Cf. Wengst, Philemon 71.

⁵⁵ Cf. Wengst, Philemon 72; Fitzmyer, Philemon 122.

⁵⁶ Cf. Lohse, Kolosser/Philemon 287.

qu'avec incertitude qu'il peut annoncer sa venue. C'est pourquoi il implore les prières de toute la communauté. Ainsi, c'est par l'intercession, par la force de la prière que Paul espère être libéré de ses chaînes.

Au v.23, Paul transmet les salutations d'Epaphras, son compagnon de captivité. Selon Col 4, 12, Epaphras vient de la ville de Colosses. Toujours selon la même épître (Col 1,7; 4,13), c'est lui qui, en tant que collaborateur de Paul, a annoncé l'évangile du Christ dans la région de Lykos et a fondé les communautés de Colosses, Laodicée et de Hiérapolis. Epaphras est décrit ici comme compagnon de captivité en Christ. Sa captivité est donc elle aussi liée à son activité au nom de l'évangile. Cette expression souligne aussi que même la prison ne peut pas les arracher de la main de Dieu.

Au v.24, Paul nomme encore d'autres collaborateurs : Marc, Aristarque, Démas et Luc qui sont également mentionnés en Colossiens. Ainsi, il y est question d'un Marc (Col 4,10), cousin de Barnabas. Il est difficile de savoir si le Marc dont il est ici question correspond au Jean-Marc des Actes. Aristarque (Col 4,10) est quant à lui coprisonnier de Paul. Il se peut qu'il s'agisse du Macédonien de Thessalonique des Actes (Ac 19,29). Quant à Luc (Col 4,14), il y est mentionné comme médecin. Enfin, aucune précision n'est donnée à propos de Demas (Col 4,14). Tous ces collaborateurs qui sont sans doute au courant de l'affaire traitée ici, viennent donc s'ajouter à ceux mentionnés au v.2 et accroissent ainsi encore le caractère public de la requête de Paul.

Au v.25, Paul conclut son billet, comme à son habitude,⁵⁷ par une brève salutation qu'il adresse à toute la communauté. A caractère liturgique, celle-ci est un abrégé de la salutation de la fin du *praescriptum* au v.3 : « La grâce du Seigneur Jésus-Christ (soit) avec votre esprit» (Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν). L'expression « avec votre esprit» correspond-elle à la formule μεθ' ὑμῶν utilisée dans

⁵⁷ Cf. Rm 16,20; 1 Co 16,23; 2 Co 13,13; Ga 6,18; Ph 4,23; 1 Th 5,28.

d'autres lettres pauliniennes?⁵⁸ Cette expression trouve vraisemblablement son origine dans l'anthropologie juive, selon laquelle, l'esprit désigne l'homme comme un être qui, avec sa volonté, sa sensibilité et sa vitalité, est conscient de ses responsabilités envers Dieu et son prochain.⁵⁹ Ainsi, selon cette expression, « la grâce de Dieu en Christ » doit accompagner, dans toute leur existence, Philémon et la communauté qui se réunit chez lui.

3. Situation et intérêts des protagonistes

3.1. Philémon : maître d'Onésime et disciple de Paul

Au point 1.6., nous avons déjà relevé que Philémon était, selon toute vraisemblance, citoyen de Colosses en Asie mineure. Bien que, comme nous l'avons mentionné au point 2.1, rien ne nous permette d'affirmer avec certitude qu'Apphia était sa femme et Archippe son fils, il nous paraît néanmoins évident que Philémon avait une famille, soit une femme et des enfants. A Colosses, il possédait plusieurs esclaves ainsi qu'une demeure suffisamment grande pour y accueillir une église domestique dont il était, comme nous l'avons soulevé dans notre analyse du v.2, le responsable, voire même le fondateur. Nous pouvons en déduire que Philémon était une personnalité importante au sein de la communauté chrétienne de Colosses, dont il comptait parmi les bienfaiteurs. Comme nous l'avons également déjà relevé, le v.19 laisse entendre que c'est Paul lui-même qui a évangélisé Philémon. Ce dernier rencontra très probablement Paul à Éphèse, où celui-ci exerça un considérable ministère entre 54 et 57 p. C.⁶⁰ Ainsi, notre lettre révèle des liens étroits entre Paul et Philémon :

⁵⁸ Paul emploie l'expression «μεθ' ὑμῶν» en Rm, 1 Co, 1 Th et 2 Co. En Ga, Ph et Phm, il utilise l'expression complète «μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν ».

⁵⁹ Fitzmyer (Philemon 125), Stuhlmacher (Philemon 56), Egger (Galaterbrief 85), interprètent ainsi cette expression. Wengst (Philemon 73) pense que par cette expression, Paul fait appel à la force intellectuelle qui peut comprendre et reconnaître le dessein de Dieu. Collanges (Philémon 76) réfute le caractère anthropologique de l'expression y voyant plutôt un appel à vivre selon l'esprit de Jésus-Christ adressé à toute la communauté. Reinmuth (Philemon 55) pense quant à lui que le mot esprit signifie ici la force par laquelle Philémon et sa maisonnée parviendront à réaliser leur communauté.

⁶⁰ Cf. Fitzmyer, Philemon 13.

engendré à la foi par l'apôtre, Philémon se retrouve en quelque sorte dans la situation d'un fils ayant une dette envers son père. Devenu chrétien, collaborateur (v. 1) de l'apôtre et bienfaiteur de la communauté de Colosses, Philémon est aussi un frère pour Paul, comme il le mentionne à plusieurs reprises dans sa lettre (v.7.17.20). Bien que Paul essaie de minimiser la fuite d'Onésime en la qualifiant d'éloignement, Philémon devait toutefois bien la considérer comme telle. Comme Paul se déclare repreneur des éventuelles dettes d'Onésime aux versets 18 et 19, nous pouvons, en tous cas, déduire que l'absence d'Onésime représentait une perte de travail pour Philémon.⁶¹ Ainsi, la situation de ce dernier était assez complexe puisqu'il était à la fois débiteur et créancier. Débiteur par rapport à Paul à qui il devait son évangélisation qui avait fait de lui une créature nouvelle. Créancier par rapport à son esclave Onésime dont la fuite représentait un manque à gagner. Les intérêts de Philémon étaient donc divers. Le retour d'Onésime et donc de sa force de travail constituait d'une part un intérêt financier réel pour Philémon. D'autre part, rendre un service à Paul envers lequel il était débiteur et ainsi préserver sa bonne relation avec l'apôtre, relevait également de l'intérêt de Philémon. En effet, s'il rejetait la requête de Paul et refusait d'accueillir et de considérer Onésime comme un frère, Philémon risquait par là-même de briser le lien de fraternité qui l'unissait à Paul. Rompre ce lien remettrait en cause sa crédibilité envers la communauté dont il était le responsable et à laquelle la lettre était, rappelons-le, aussi adressée. En d'autres termes, s'il refusait d'étendre à Onésime le lien de fraternité qui l'unissait à Paul ainsi qu'à l'église qui se réunissait chez lui, son statut personnel de frère, c'est-à-dire son appartenance même à la communauté chrétienne, serait remis en question.

3.2. Onésime : esclave de Philémon et fils de Paul

L'esclave Onésime est au cœur même de notre épître. Son nom, signifiant « celui qui est utile » était couramment utilisé pour des esclaves. Ainsi, nous pouvons supposer et déduire qu'il était esclave depuis sa naissance. Bien qu'étant au service de Philémon, Onésime ne s'était pas converti à la foi nouvelle de son maître. Aussi, il ne

⁶¹ Cf. Wengst, Philemon 30.

faisait pas partie de l'église domestique qui se réunissait dans la demeure de Philémon. Lors de son éloignement, Onésime ne quitte pas seulement la maison de son maître, mais également la ville de Colosses. Quelles furent les raisons qui poussèrent Onésime à se rendre auprès de Paul ? S'agissait-il d'un simple éloignement ou alors d'une véritable fuite ? Certains auteurs penchent aujourd'hui plutôt pour un éloignement, arguant que la lettre ne mentionne jamais qu'Onésime ait été un fugitif.⁶² Pour eux, Onésime serait entré en conflit avec son maître en raison d'une dette occasionnée ou d'une quelconque affaire interne à la vie de la maison. Il se serait alors éloigné de la demeure de Philémon, partant à la recherche d'une personne influente auprès son maître, un *amicus domini*, afin qu'il joue les médiateurs.⁶³ Bien que cette interprétation soit plausible, certains éléments de notre lettre semblent cependant ne pas la valider, ce qui nous fait préférer la thèse de la fuite.⁶⁴ En effet, Paul ne recherche pas dans sa lettre à arbitrer un éventuel conflit; celle-ci se présente plutôt comme un plaidoyer invitant Philémon à bien accueillir son esclave Onésime lors de son retour dans sa maison. Cette invitation pressante au bon accueil suggère plutôt une fuite, puisqu' un esclave ayant fui la maison de son maître, devait, lors de son retour, s'attendre à être reçu par son maître avec froideur et retenue, voire avec colère, et à être sévèrement puni. De plus, la distance, comprise entre 170 et 190 kilomètres environ, séparant Colosses d'Éphèse, discrédite encore un peu plus la thèse d'un éloignement. L'absence de plusieurs jours, voire de plusieurs semaines de l'un de ses esclaves, ne pouvait guère être comprise par Philémon comme un éloignement en vue de solliciter l'arbitrage d'un conflit par un *amicus domini*. Il devait donc bel et bien considérer le départ subit et prolongé de son esclave Onésime comme une fuite.⁶⁵

⁶² Cf. Lampe, *Sklavenflucht* 135-137; Wolter, *Kolosser/Philemon* 229-232; Fitzmyer, *Philemon* 18.

⁶³ Lampe (*Sklavenflucht* 135-137) relève que la casuistique de l'Antiquité différenciait les cas d'esclaves fugitifs de ceux recherchant la médiation d'un *amicus domini*.

⁶⁴ La thèse de la fuite est aussi défendue par: Wengst, *Philemon* 31-32; Stuhlmacher, *Philemon* 22; Collanges, *Philémon* 17-18; Lohse, *Kolosser/Philemon* 263; Gnllka, *Der Philemonbrief* 2-3.

⁶⁵ Cf. Wengst, *Philemon* 31-32; Reinmuth, *Philemon* 11-12. Reinmuth relève également que le départ d'un esclave de la maison de son maître était considéré comme une fuite, tant dans le cas d'un fugitif que dans celui d'un esclave recherchant la médiation d'un *amicus domini*.

Après avoir tenté de clarifier cette question, nous devons nous pencher quelques instants sur les raisons de cette fuite. L'épître elle-même ne nous les indique pas directement. Aussi, ne pouvons-nous que supposer diverses raisons qui motivèrent l'action d'Onésime. Voulait-il par là revendiquer sa liberté ? Ou alors cherchait-il à échapper à une punition qui lui avait été infligée ? Quelles que soient les raisons de sa fuite, nous devons constater que celle-ci faisait d'Onésime un homme traqué qui vivait dans une situation d'illégalité permanente.⁶⁶ De plus, il devait à présent subvenir à ses propres besoins, c'est-à-dire trouver un endroit où passer la nuit et se procurer de quoi se nourrir. Un esclave en fuite, comme nous le verrons plus en détail dans notre prochain chapitre, se trouvait donc dans une situation précaire. Aussi, nous paraît-il probable que bientôt se soit éveillé chez Onésime le désir de retrouver sa place dans la maison de son maître. Nous pensons donc que c'est après avoir fui la maison de son maître, qu'Onésime a cherché à entrer en contact avec Paul, afin qu'il intercède en sa faveur auprès de son maître.⁶⁷ Onésime connaissait vraisemblablement déjà Paul ou du moins savait-il qu'il avait une certaine influence sur son maître. En effet, il avait sans aucun doute remarqué les changements survenus chez son maître à la suite de sa conversion. Onésime devait également savoir que Paul se trouvait alors à Éphèse où il était prisonnier. Bien que le but d'Onésime, en visitant Paul, ne fût pas nécessairement de devenir chrétien, sa rencontre ou plutôt ses différentes rencontres avec l'apôtre l'amènèrent à se convertir. Dans sa lettre, Paul mentionne qu'Onésime lui est maintenant utile (v.11) et qu'il aimerait le garder comme collaborateur auprès de lui (v.13). Cela laisse penser qu'Onésime était un esclave fin et éduqué, avec lequel Paul eut d'emblée des affinités, et qu'une solide amitié se tissa bientôt entre eux.⁶⁸ Le fait qu'à deux reprises (v.12.17), Paul s'identifie lui-même à Onésime confirme notre hypothèse. Ainsi, en résumé, nous pouvons dire que les intérêts d'Onésime ont évolué et changé au fil du temps. Il commence par fuir la maison de son maître pour des raisons que nous ne pouvons déterminer avec précision. Bientôt la vie précaire et

⁶⁶ Cf. Wengst, Philemon 33; Stuhlmacher, Philemon 23.

⁶⁷ Cf. Wengst, Philemon 38.

⁶⁸ Cf. Fitzmyer, Philemon 14.

difficile d'un fugitif éveille en lui le désir de retourner chez son maître. Pour s'assurer des bonnes grâces de celui-ci, il fait alors appel à Paul afin qu'il intercède en sa faveur. Mais sa rencontre avec l'apôtre va l'amener à se convertir, ce qui, une fois encore, va modifier son intérêt : à présent, Onésime désire devenir collaborateur de Paul.⁶⁹

3.3. Paul : apôtre intercesseur et frère en Jésus-Christ

Au moment où se déroule notre histoire, Paul est, comme nous l'avons indiqué au point 1.6., prisonnier à Éphèse. Selon les informations données par l'épître elle-même (v.9.13), c'est en raison même de son activité apostolique qu'il se trouve en prison. L'emprisonnement n'était pas à l'époque, comme c'est d'ailleurs le cas de nos jours, une peine en soi. Il s'agissait plutôt d'une incarcération préventive en attendant le procès. Les contacts avec l'extérieur étaient non seulement permis mais bien souvent nécessaires afin de garantir la survie des détenus, tant les conditions de vie en prison étaient sordides.⁷⁰ Notre épître nous informe qu'Epaphras, qui selon Col 4,12 était originaire de Colosses, où il avait vraisemblablement fondé la communauté locale, était prisonnier avec Paul (v.23). Timothée, Marc, Aristarque,⁷¹ Demas et Luc figuraient en revanche parmi les collaborateurs de Paul qui séjournaient alors en toute liberté à Éphèse. Le séjour de Paul à Éphèse fut d'ailleurs assez long, puisque en Ac 20,31, Paul dit y être resté 3 ans. Selon Phm 22, Paul espère être bientôt libéré de prison. C'est donc durant son emprisonnement à Éphèse qu'Onésime est entré en relation avec lui. Le courant semble avoir d'emblée bien passé entre les deux hommes. Fidèle à lui-même, Paul profita de cette occasion pour annoncer à Onésime la Bonne Nouvelle de l'évangile. Ce dernier, touché par la prédication de l'apôtre se convertira bientôt (v.10) et se montrera même d'une grande utilité envers Paul (v.11). Paul apprécia sûrement beaucoup l'esclave Onésime puisqu'il projeta

⁶⁹ Cf. Wengst, Philemon 41.

⁷⁰ Cf. Wengst, Philemon 39.

⁷¹ Selon Ac 19,29, un macédonien de Thessalonique dénommé Aristarque figure parmi les collaborateurs de Paul lors de son séjour à Éphèse.

bientôt d'en faire un de ses collaborateurs (v.13). Toutefois, conserver un esclave auprès de lui sans en référer à son maître Philémon comprenait plusieurs inconvénients. Onésime serait, tout d'abord, demeuré dans une situation d'illégalité permanente. Quant à Paul, il se serait également placé dans une situation délicate, face à la loi bien sûr mais aussi face à Philémon qu'il mentionne d'ailleurs comme un de ses collaborateurs (v.1). C'est sans doute pour cela qu'il préfère renvoyer Onésime accompagné de sa missive à l'attention de Philémon dans laquelle il ne condamne pas, de manière directe, l'esclavage en tant que tel. Fraternel et chaleureux à l'égard de Philémon, Paul y fait preuve de beaucoup de tact et de finesse, puisqu'à aucun moment, il n'y exige, au nom de sa seule autorité, la libération d'Onésime. En Christ (v.8), c'est-à-dire, dans le domaine de la foi, Paul, en tant qu'apôtre, pourrait, en effet, donner des instructions à son collaborateur Philémon, comme un maître le fait avec son esclave. Mais, Paul sait qu'en agissant ainsi, il risquerait de légitimer et de renforcer la relation maître-esclave qui lie Onésime à Philémon. Or, Paul veut justement briser ce rapport d'autorité maître-esclave et le remplacer par la relation harmonieuse de la *κοινωνία*, c'est-à-dire de la communion.⁷² C'est pourquoi, il invite plutôt Philémon à bien accueillir Onésime, l'esclave repent, et à le recevoir non plus comme un esclave, mais comme un frère (v.16). Accueillir un esclave comme un frère ne devait pas aller de soi pour un maître comme Philémon et cela pouvait même paraître totalement infondé dans le contexte social de l'époque. C'est pourquoi, en stratège, Paul ne s'adresse pas à la raison de Philémon, mais à son cœur ou plutôt à ses *σπλάγχνα*, c'est-à-dire ses entrailles, siège des sentiments et des émotions. Ainsi, au cours des 25 versets qui constituent notre lettre, Paul répète et martèle à trois reprises le mot *σπλάγχνα* (v.7.12.20). Par cette insistance, Paul espère ainsi susciter, du fond des entrailles de Philémon, un cri du cœur qui le pousserait à agir contre la raison, c'est-à-dire à accueillir son esclave Onésime comme un frère.

En fait, comme nous allons le voir à présent, toute la subtilité de l'argumentation de Paul repose sur cet appel à la fraternité au sein de la communauté. En effet,

⁷² Cf. Wolter, Kolosser/Philemon 256-257.

puisque Onésime est devenu chrétien, il est donc devenu un frère, c'est-à-dire un membre de la communauté. Et pour Paul, au sein de la communauté chrétienne, « il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ » (Ga 3,28). Ainsi, pour Paul, le lien qui unit les baptisés entre eux dépasse et supprime les séparations raciales, sexuelles et sociales. Ainsi, en s'adressant dans sa lettre à Philémon comme à un frère (v.7.20), Paul supprime le rapport apôtre-collaborateur qui existait entre eux. De plus, au nom de cette fraternité dans la foi (v.17), Paul invite Philémon à adopter à présent la même attitude que lui face à Onésime : remplacer le rapport maître-esclave par la communion et la fraternité.⁷³ Et, c'est au nom de la fraternité qui unit à présent les trois hommes, que Paul formule sa double requête : d'une part de faire bon accueil à Onésime et d'autre part de le lui renvoyer comme collaborateur. Pour donner un peu plus de poids à sa requête, Paul rappelle tout de même à Philémon, avec beaucoup de finesse bien sûr, que lui-même a une dette à son égard. En effet, c'est grâce à Paul que Philémon a connu le Christ et son message. En signe de gratitude pour le don si précieux de la foi, Paul estime que Philémon peut bien lui renvoyer Onésime afin qu'il devienne son collaborateur. Ainsi, Paul propose, en quelque sorte, à Philémon d'effacer leurs ardoises respectives.

4. Accueil de la requête de Paul par Philémon et sa communauté

Le retour d'Onésime comportait certains risques, puisque ni Paul ni l'esclave lui-même ne savaient comment Philémon allait réagir. Allait-il se laisser convaincre par la lettre de Paul, ou bien allait-il punir son esclave repentant comme il était en droit de le faire ? La situation de Philémon était aussi toutefois délicate, puisque comme nous l'avons mentionné au point 3.1., le rejet pur et simple de la requête de Paul aurait, très certainement, brouillé sa relation avec l'apôtre envers lequel il était débiteur. Quand Paul, au v.17 de notre billet déclare: « Si donc tu me tiens pour ton

⁷³ Cf. Wolter, Kolosser/Philemon 257-258.

frère dans la foi, reçois-le comme si c'était moi », il laisse bien entendre que refuser la fraternité à Onésime, signifie par là-même la lui refuser à lui-même.

Exaucer la requête de Paul, d'autre part, n'était pas non plus sans conséquences. En agissant de la sorte, n'allait-il pas récompenser une attitude qui en soi était répréhensible ? N'allait-il pas ainsi encourager ses autres esclaves à agir de la même façon ? L'invitation de Paul à considérer Onésime comme un frère, ne devait-elle pas aussi être étendue à d'autres esclaves de Philémon qui tout comme Onésime s'étaient convertis au christianisme ? Malgré toutes ces interrogations et bien que nous ne connaissions pas avec certitude l'issue de cette histoire, nous pouvons supposer que Philémon accueillit positivement la requête de Paul. Le simple fait que le billet à Philémon nous soit parvenu plaide en ce sens. En effet, si Philémon avait refusé de renvoyer Onésime ou que la requête de Paul l'eût plutôt agacé, il lui aurait été très simple d'éliminer ce petit billet dont il était, rappelons-le, le premier destinataire.⁷⁴

Deux autres éléments, bien qu'ils ne constituent pas des preuves irréfutables, abondent en ce sens. Tout d'abord, Col 4,9 mentionne un certain Onésime, qui selon toute vraisemblance correspond à celui de notre épître. Sa situation aurait néanmoins changé : devenu collaborateur de Paul, il aurait été envoyé par celui-ci à Colosses, sa ville d'origine, en compagnie de Tychique. Tel est du moins le message que l'auteur de l'épître aux Colossiens essaie de transmettre.⁷⁵ S'adressant à la communauté de Colosses, Paul y qualifie Onésime de « frère fidèle et très cher » et ajoute encore « il est des vôtres » (Col 4,9). Ensuite, Ignace d'Antioche, dans sa lettre aux Éphésiens, mentionne à trois reprises un certain Onésime, évêque d'Éphèse.⁷⁶ Ce dernier l'aurait visité avec trois autres responsables de communautés lors de son voyage vers Rome. Malheureusement, il nous est très difficile de déterminer si cet Onésime est le même que celui mentionné dans notre lettre et en

⁷⁴ Cf. Wengst, Philemon 44.

⁷⁵ Cf. Reinmuth, Philemon 16.

⁷⁶ Cf. IgnEph 1,3 ; 2,1 ; 6,2.

Col 4,9.⁷⁷ Le fait que le billet à Philémon ait été conservé indiquerait, pour les défenseurs de cette thèse, qu'Onésime est bel et bien devenu évêque. C'est le destin hors du commun d'Onésime, cet esclave devenu évêque, qui aurait assuré la conservation et favorisé la diffusion de cette brève missive dépourvue d'un enseignement paulinien essentiel et à caractère personnel.⁷⁸ Toutefois, comme nous l'avons déjà signalé au point 3.2., le fait que le nom d'Onésime était fréquemment attribué à des esclaves et qu'Ignace d'Antioche écrit sa lettre aux Éphésiens au moins soixante ans après l'épître à Philémon nous invite à ne voir, dans cette identification, rien de plus qu'une hypothèse.⁷⁹

5. Positionnement de Paul face à l'esclavage dans l'épître à Philémon

Comme nous l'avons relevé au point 3.3, nous constatons, après lecture attentive de notre lettre, que Paul n'exige pas, du moins de manière directe, la libération d'Onésime. De la même manière, il ne condamne ni ne remet explicitement en cause la pratique de l'esclavage. De plus, comme nous l'avons déjà mentionné au point 2.3, plus précisément dans notre analyse du v.13, Paul, en proposant qu'Onésime le serve à la place de Philémon, reconnaît implicitement le lien maître-esclave qui existait entre les deux. Aussi pouvons-nous nous interroger sur la position de Paul par rapport à l'esclavage. Y était-il, de manière générale, favorable à ou du moins le tolérait-il ? Dans ce cas, notre lettre représenterait une prise de position exceptionnelle dans une situation toute singulière : étant donné que Paul souhaite qu'Onésime devienne son collaborateur, il intercède, à titre tout à fait exceptionnel, auprès de son maître Philémon afin qu'il le libère. Ou alors, Paul, bien qu'il ne condamne pas explicitement l'esclavage, pense que le Christ et son message

⁷⁷ Depuis Jean Chrysostome, la tradition voulait qu'Onésime soit devenu évêque d'Éphèse. Cette opinion est aujourd'hui encore soutenue par Knox (Philemon 79). La plupart des commentateurs récents considèrent par contre cette thèse avec prudence. Cf. Wengst, Philemon 44; Reinmuth, Philemon 16; Stuhlmacher, Philemon 18; Lohse, Kolosser/Philemon 262; Gnllka, Der Philemonbrief 5.

⁷⁸ Cf. Stuhlmacher, Philemon 18-19; Reinmuth, Philemon 16.

⁷⁹ Cf. Reinmuth, Philemon 16; Wengst, Philemon 44; Wolter, Kolosser/Philemon 236.

libérateur signifient, à plus ou moins long terme, la fin de l'esclavage. Dans ce cas, notre lettre serait bien plus qu'une intercession dans un cas particulier. Elle nous livrerait alors, en effet, sans accent polémique aucun, le cœur de la pensée paulinienne sur l'esclavage.

Dans ce point, à partir de notre étude de l'épître à Philémon, nous voulons essayer d'apporter un premier éclairage sur la position de Paul sur l'esclavage, position, qui comme nous venons de le relever, n'est pas si évidente à cerner.

Tout d'abord, il nous apparaît opportun de relever que Paul, prisonnier de l'autorité romaine à Ephèse au moment de la rédaction de Phm, ne pouvait courir le risque de militer publiquement en faveur de l'abolition de l'esclavage. Par conséquent, le fait que l'apôtre ne condamne pas ouvertement l'esclavage ne signifie nullement qu'il cautionnait cette pratique. De plus, dans le cadre d'une lettre apostolique publique, adressée à Philémon ainsi qu'à l'ensemble de la communauté de Colosses (point 1.2), ses réticences face à l'esclavage ne pouvaient guère s'exprimer que de manière indirecte et subtile.

Nous reconnaissons des signes d'une telle argumentation dans notre épître aux versets 15 et 16, quand Paul, sans attaquer de front le système politico-juridique établi, déclare : « Peut-être Onésime n'a-t-il été séparé de toi pour un temps qu'afin de t'être rendu pour l'éternité, non plus comme un esclave mais comme bien mieux qu'un esclave : un frère bien aimé ». En invitant Philémon à traiter son esclave comme un frère, Paul insinue de manière subtile qu'en Christ la distinction sociale entre un maître et son esclave a été abolie (1 Co 12,13 ; Ga 3,28).⁸⁰ Toujours au v.16 de notre épître, il précise encore que cette unité ou cette fraternité doit se vivre ἐν σαρκί καὶ ἐν κυρίῳ. Comme nous l'avons mentionné lors de l'analyse de ce verset au point 2.3, cette expression indique que Paul concevait cette égalité non seulement lors de la célébration de l'eucharistie (ἐν κυρίῳ) mais aussi dans la vie quotidienne (ἐν

⁸⁰ Brockmeyer (Antike 194) va dans ce sens quand il affirme que l'invitation de Paul à considérer Onésime comme un frère peut se traduire par une libération. Toutefois, il nuance son propos en ajoutant que cela ne doit pas forcément être le cas.

σαρκί).⁸¹ En résumé, si dans l'épître à Philémon, Paul ne revendique pas, au niveau politique, un changement de l'ordre social établi, il souhaite en revanche qu'au sein de la communauté chrétienne, tous les membres et donc aussi les esclaves soient traités et considérés comme des frères libres et égaux.

Un second élément d'une portée non négligeable pourrait justifier la position relativement ambiguë de Paul dans notre épître. En effet, en étudiant les écrits pauliniens, nous ne devons pas perdre de vue que pour l'apôtre, la venue du règne de Dieu était proche: « Voici ce que je dis, frères : le temps est écourté » s'exclame-t-il en 1 Co 7,29.⁸² Convaincu de la fin prochaine du monde, Paul donne ainsi aux valeurs spirituelles la priorité sur les matérielles. En rédigeant son épître, il ne recherche donc pas d'abord à susciter un débat sur l'esclavage ou à provoquer une révolution sociale. Ce qu'il vise avant tout, c'est à encourager et à stimuler la foi des communautés qui essaient de vivre au quotidien en disciples de Jésus-Christ. Vu l'imminence de la parousie, la question essentielle qui doit préoccuper ces communautés constituées de Juifs et de Grecs, d'hommes et de femmes, de personnes libres et d'esclaves est d'ordre eschatologique ; elle peut se résumer ainsi: que puis-je faire pour bientôt devenir un homme, une femme vraiment libre et cela pour l'éternité.⁸³ Ainsi, sans en oublier la réalité matérielle, c'est avant tout sur la dimension eschatologique de la liberté que Paul tente d'orienter ses communautés.

Après une première lecture de notre épître, nous sommes donc enclins à penser que Paul, en demandant à Philémon d'accueillir Onésime comme un frère et de le lui renvoyer comme collaborateur, exprime plus qu'une intercession dans un cas particulier, mais bien une conviction profonde selon laquelle, en Christ, la servitude matérielle est appelée à être abolie. L'abolition de la servitude comme institution,

⁸¹ Schulz (Gott 165) dans son analyse de la situation dans la communauté de Corinthe va également dans ce sens. Il précise toutefois que cette émancipation dans le cadre de la communauté chrétienne mais aussi dans la vie quotidienne n'avait cours qu'entre un maître chrétien et un esclave chrétien. En aucun cas, l'institution impériale de l'esclave ne fut officiellement remise en cause. Brockmeyer (Antike 194) pense quant à lui que c'est seulement au service de l'Évangile que l'esclave est l'égal de son maître, c'est-à-dire, lorsqu'il prend part à l'eucharistie et échange avec les autres le baiser de paix.

⁸² Cf. aussi 1 Th 4,15-17 ; 1 Co 15,51.

⁸³ Cf. Eckey, Philipper/Philemon 196.

ainsi déjà comme contenue en germe dans notre épître prendra encore, avant sa pleine réalisation, de nombreux siècles. Toutefois, cette triste réalité historique ne suffit pas, à notre avis, à affirmer que saint Paul était opposé à l'émancipation des esclaves et qu'il considérait l'esclavage comme étant de l'ordre de la création.⁸⁴ Nous croyons, en effet, que deux raisons principales conduisirent Paul à ne pas attaquer ouvertement l'institution de l'esclavage. La première doit vraisemblablement être recherchée dans le contexte politico-social où vivait Paul, à savoir l'empire romain. La seconde raison, que nous avons déjà souligné au cours de ce chapitre, est la priorité que Paul, vu l'imminence de la fin des temps, accorde aux valeurs spirituelles sur les valeurs matérielles. Afin de mieux comprendre la position de Paul sur l'esclavage, nous allons à présent nous pencher sur la réalité de l'esclavage à l'époque de Paul. (Partie II et III).

⁸⁴ Schulz (Gott 167-189) soutient que Paul ne remet jamais en cause l'institution de l'esclavage et qu'il était même opposé à toute émancipation sociale dans ce domaine, car il pensait que l'esclavage était une disposition sociale voulue par Dieu. Brockmeyer (Antike 195) va dans le même sens, quand il affirme que Paul aurait ouvert le chemin à l'église primitive qui voit en l'esclavage une ordonnance de la volonté créatrice de Dieu.

II. L'ESCLAVAGE À ROME

6. Pratiques et conceptions

A l'époque où Paul rédigea l'épître à Philémon, l'Empire romain ayant Rome pour capitale, était la première puissance. Son territoire s'étendait jusqu'à l'Atlantique à l'ouest et l'Euphrate à l'est. Au nord, le Danube, longeant les Alpes et les Balkans ainsi que le Rhin en constituaient les frontières naturelles. Tout le pourtour méditerranéen, de l'Espagne à l'Égypte et la Palestine en faisait intégralement partie.⁸⁵ Bien que les pratiques et conceptions de l'esclavage aient pu, pour des raisons historiques et culturelles, varier quelque peu d'une région à l'autre de l'Empire, Rome, comme nous le verrons dans ce chapitre, tendra, par son système centralisateur, à les uniformiser. Ayant grandi dans cet empire dont il était aussi citoyen, Paul était familier des lois et des usages alors en vigueur. L'étude des pratiques et des conceptions de l'esclavage à Rome, nous permettra de préciser l'importance qu'elles ont pour notre auteur et ceci tout particulièrement dans l'épître à Philémon.

6.1. Sources et recherches sur l'esclavage

6.1.1. Sources antiques

Les sources sont nombreuses et variées. Citons la comédie romaine où l'esclave joue un rôle important, quand il n'en est pas le héros. De ce genre littéraire, nous connaissons TÉRENCE⁸⁶ et tout particulièrement PLAUTE.⁸⁷ Tous deux ont vécu au 2^{ème} siècle a.C., assez loin de l'époque qui nous intéresse particulièrement, à savoir le 1^{er} siècle de notre ère. Toutefois, les scènes qu'ils décrivent, souvent exagérées

⁸⁵ Cf. Scarre, Historical 46-53.

⁸⁶ Cf. Térence, Heautontimoroumenos, Phormion.

⁸⁷ Cf. Plaute, La Marmite, Les deux Bacchis, Les Captifs, Mostellaria, Persa, Poenulus.

pour leur époque, correspondront à la norme aux débuts de l'Empire.⁸⁸ On reproche parfois aussi à leurs œuvres d'avoir imité celles des Grecs.⁸⁹ Aussi les scènes décrites peindraient-elles davantage Athènes que Rome. Si cette critique est en partie fondée, elle ne suffit cependant pas à discréditer leurs écrits pour notre recherche. En effet, tant Plaute que Térence ont su adapter leurs œuvres à la réalité romaine.

Dans un tout autre registre, les traités d'agriculture de CATON L'ANCIEN,⁹⁰ VARRON⁹¹ et COLUMELLE⁹² nous fournissent un bon aperçu de la vie et du travail des esclaves à la campagne. Bien que seul Columelle soit contemporain de l'époque qui nous intéresse, les écrits de Caton (234-139 a.C) et de Varron (116-27 a.C.), nous permettent de suivre l'évolution de la condition servile et d'en mesurer les changements survenus au fil des siècles.

Parmi les auteurs contemporains de l'épître à Philémon, JUVÉNAL et PÉTRONE retiendront particulièrement notre attention. Le premier, dresse, dans ses SATIRES, un tableau très critique, voire acerbe de la Rome impériale, vers la fin du 1^{er} siècle de notre ère. Pétrone, le favori de Néron, nous dépeint, dans son SATYRICON, moult situations de la vie quotidienne à Rome, vers le milieu du 1^{er} siècle, époque tout à fait contemporaine de saint Paul.

Les philosophes stoïciens du 1^{er} siècle p.C, tels ÉPICTÈTE et surtout SÉNÈQUE,⁹³ aideront également notre étude. Bien que leurs écrits s'attachent particulièrement à la recherche de la vraie liberté et au rejet de l'esclavage « moral », Sénèque, par

⁸⁸ Cf. Wallon, Histoire 436-445.

⁸⁹ Cf. Boissier, Études 2

⁹⁰ Cf. Caton, Économie rurale.

⁹¹ Cf. Varron, De l'Agriculture.

⁹² Cf. Columelle, De l'Agriculture.

⁹³ Cf. Sénèque, Des Bienfaits, De la Clémence, Lettres à Lucilius.

exemple, dans ses LETTRES À LUCILIUS, aborde de manière très concrète la question des rapports entre maître et esclaves.

Bien sûr, d'autres références viendront encore soutenir notre recherche.

En dehors de la littérature, le droit romain constitue évidemment une source précieuse d'informations pour notre sujet. Ainsi, le DIGESTE⁹⁴, compilation de textes juridiques romains entreprise au VI^{ème} siècle à la demande de l'empereur d'Orient Justinien.

Enfin, l'épigraphie et surtout les inscriptions funéraires retiendront également notre attention, étant donné les témoignages de première main qu'elles nous transmettent.

6.1.2. Recherches contemporaines

En ce qui concerne les auteurs modernes, les travaux sur l'esclavage sont également nombreux. Au 19^{ème} siècle, la recherche sur l'esclavage antique connut un vif intérêt.⁹⁵ Alors qu'il était encore largement pratiqué en Europe à l'aube du 19^{ème} siècle, l'esclavage avait été pratiquement banni des colonies du Nouveau Monde au crépuscule de ce même siècle. L'idée de liberté, née au siècle précédant, déboucha alors sur une série d'études critiques et constructives. Parmi les auteurs de cette époque, HENRI WALLON, avec son HISTOIRE DE L'ESCLAVAGE, occupe une place de première importance. C'est un concours sur le thème du remplacement de l'esclavage par le servage qui est à l'origine de l'histoire de l'esclavage de Wallon publiée en 3 volumes en 1847. Cette contribution savante demeure aujourd'hui encore une synthèse inégalée par l'ampleur et la minutie de son analyse du

⁹⁴ Cf. Les 50 livres du Digeste de l'Empereur Justinien.

⁹⁵ L'étude « moderne » sur l'esclavage antique avait toutefois déjà commencé avant le 19^{ème} siècle. En 1608 déjà, Titus Pompa publia sous le titre « De operis servorum liber » une série de définitions de termes en lien avec l'esclavage, assorties de quelques citations d'auteurs anciens. En 1613, Lorenzo Pignoria publiait son « De servis et eorum apud veteres ministeriis commentarius », une œuvre érudite comprenant un index fouillé des sources littéraires et juridiques ainsi que des inscriptions. En quelque 200 pages, il brossa un portrait précis des occupations des esclaves romains, portrait peut-être inégalé jusqu'à Wallon. Son œuvre magistrale qui aujourd'hui encore demeure incontournable marqua en quelque sorte l'apogée de l'étude sur l'esclavage. C'est pourquoi, nous commençons, à proprement parler, notre étude avec Wallon, nous contentant de citer ici ces auteurs et leurs œuvres respectives.

phénomène de l'esclavage dans l'Antiquité. Dans son deuxième volume, Wallon, mettant en œuvre avec beaucoup de pertinence les sources littéraires et juridiques antiques ainsi que les inscriptions épigraphiques, nous brosse un portrait très précis de la vie et de la condition des esclaves à Rome des origines jusqu'au 1er siècle de notre ère. Pour Wallon, abolitionniste et chrétien convaincu, on ne peut aucunement justifier l'esclavage qui est un mal qui viole de manière évidente l'essence même du christianisme, corrompt les esclaves ainsi que les maîtres eux-mêmes. Aussi, sa thèse consista à établir que le christianisme fut l'élément déclencheur qui permit l'abolition de l'esclavage ancien, même si cela prit plusieurs siècles avant de se réaliser pleinement. Ne pouvant, dans un premier temps, changer l'ordre politique de la société romaine, le christianisme admit comme un fait l'esclavage temporel. Au lieu d'attaquer de front cette institution, il la ruina progressivement s'employant à faire changer la conscience morale des maîtres et ainsi améliorer pas à pas la condition des esclaves. Bien que nous ne partagions pas toutes les interprétations et les jugements de valeur de Wallon, liés souvent au contexte sociopolitique de son époque, notre exposé sur l'esclavage à Rome est largement redevable à cette monumentale œuvre de recherche et d'érudition.

Le rapport entre le christianisme et l'esclavage antique fut et est parfois encore au cœur des débats sur l'esclavage dans l'Antiquité.⁹⁶ A l'époque de Wallon prévalait l'idée que l'Eglise primitive était clairement opposée à l'esclavage. PAUL ALLARD, dans son livre *LES ESCLAVES CHRÉTIENS*, paru en 1876, fut sans doute un des plus ardents défenseurs de cette thèse. Dans cet ouvrage, couronné par l'Académie française, Allard insiste longuement sur la décadence morale que produisit l'esclavage tant dans la classe servile que chez les maîtres et la classe libre. Pour lui, tout comme pour Wallon d'ailleurs, le déclin de l'Empire romain est en grande partie à attribuer à l'esclavage.

⁹⁶ Ce débat fit en effet couler beaucoup d'encre. Plusieurs auteurs, défendant l'opposition de l'Eglise à l'esclavage, s'attelèrent à trouver une explication à la longue persistance de l'esclavage, alors même que le christianisme était devenu religion licite puis officielle. Ainsi, Wallon (*Histoire* 615-622), Allard (*Les esclaves* 187-214). D'avis contraire, Boissier (*Études* 11) pense quant à lui que le christianisme ne joua pas un rôle positif dans la situation des esclaves. Selon lui, l'esclavage pratiqué à l'époque romaine était plus humain que celui pratiqué après l'avènement du christianisme et de l'Eglise. Tout récemment, Christian Delacampagne (*Histoire de l'esclavage*, 91-92) affirme que si le stoïcisme fut à la source d'un certain humanisme dans les rapports maître-esclave, le christianisme en revanche n'a joué aucun rôle dans la disparition de l'esclavage.

GASTON BOISSIER, éminent spécialiste de la religion et des mœurs romaines notamment sur l'esclavage sous l'Empire romain, ne partage quant à lui pas cette opinion. Dans son ouvrage *CICÉRON ET SES AMIS* paru en 1865 ainsi que dans son chapitre consacré à l'esclave dans *ÉTUDES DE MŒURS ROMAINES SOUS L'EMPIRE*, paru en 1868, il nous dépeint longuement la condition de vie des esclaves dans la maison de leur maître vers la fin de la République et au début de l'Empire.⁹⁷ Insistant sur les rapports amicaux voire familiaux que nous décrivent certains textes de cette époque, notamment ceux de Cicéron, Pline le Jeune ou Sénèque, ainsi que certaines inscriptions, il en déduit qu'à partir de la fin de la République, la condition de vie des esclaves s'était nettement améliorée et adoucie. Ainsi en conclut-il que, dans la majorité des cas, les esclaves vivaient heureux ! Cet adoucissement des mœurs, antérieur au christianisme est, selon lui à attribuer à la philosophie et aux lettres et non pas à l'Église. Boissier, qui parfois avec une certaine nostalgie semble idéaliser la société du siècle de César, distingue clairement l'esclavage antique de l'esclavage moderne. Alors qu'il semble excuser le premier, il se montre très dur envers le second, ce mal sans remède qui selon sa pensée serait en quelque sorte un fruit du christianisme.

En 1899, ETTORE CICCOTTI publia une étude d'envergure sur l'esclavage antique : *IL TRAMONTO DELLA SCHIAVITÙ NEL MONDO ANTICO*, édité en français en 1910, sous le titre *LE DÉCLIN DE L'ESCLAVAGE DANS LE MONDE ANTIQUE*. Ciccotti était un historien socialiste qui voulait intégrer les rudiments de l'analyse marxiste au domaine de l'esclavage antique.⁹⁸ Abordant la question dans le cadre de l'économie et de la société antiques, il considère l'esclavage dans l'Antiquité comme un moyen de production. Suivant l'histoire et le développement historique de l'institution de l'esclavage, Ciccotti

⁹⁷ Cf. Boissier, *Études* 8-12.

⁹⁸ Marx n'a que peu écrit sur l'esclavage. Ainsi, sa pensée sur ce sujet se résume à quelques pages éparses des *Grundrisse* (1857-1858) et dans le premier tome de son grand ouvrage inachevé *Le Capital* (1867). Toutefois, c'est lui qui mit au point un concept dit du « mode de production ». Un mode de production correspond, selon lui au couple constitué par l'ensemble des « forces productives » (hommes, machines...) et le système des « rapports de production » définissant les différentes classes sociales. Le développement des forces productives aboutit systématiquement à un conflit de celles-ci avec la structure des rapports de production. Ces conflits débouchent sur un changement du mode de production. Ainsi, Marx identifie trois différents modes de production qui se sont succédé jusqu'à son époque : l'esclavagisme, le féodalisme et le capitalisme. Pour plus d'informations sur le sujet : cf. Delacampagne, *Histoire de l'esclavage* 20-26.

parvient à la conclusion que c'était pour des raisons économiques que l'esclavage antique commença à décliner: avec l'évolution de l'économie antique, les esclaves furent bientôt considérés comme un handicap. Aussi Cicotti réfute-t-il catégoriquement l'idée selon laquelle le christianisme ou le stoïcisme seraient à la source du déclin de l'esclavage.⁹⁹

Avec MOSES I. FINLEY, nous devons constater que la question de l'esclavage antique se trouve au cœur d'un débat idéologique. Dans son livre *ESCLAVAGE ANTIQUE ET IDÉOLOGIE MODERNE*, publié en français en 1981, soit deux ans après sa parution anglaise, Finley brosse un tableau très instructif de la recherche moderne sur l'esclavage antique et y met en relief les différentes idéologies rencontrées. Selon lui, il faut aborder cette question d'un point de vue historique et non moraliste. Car l'approche moraliste, impliquant les valeurs morales de l'auteur, mène souvent à l'idéologie et déforme la réalité de l'Antiquité. Toutefois, sa critique de l'approche moraliste n'empêche pas Finley de poser lui-même un jugement moral sur l'esclavage qu'il qualifie de grand mal. Pour lui, le déclin de l'esclavage n'est lié ni au stoïcisme ni au christianisme, ni à la fin des conquêtes par Rome au début de l'Empire. Il serait en revanche plutôt à mettre en lien avec le déclin de la citoyenneté romaine. Au moment où le citoyen devient un homme libre sans droit, il remplace l'esclave.

Dans le contexte précis de notre épître, la question des esclaves fugitifs nous intéresse bien sûr particulièrement. En 1971, H. BELLEN a publié une étude très complète sur ce sujet, intitulée *STUDIEN ZUR SKLAVENFLUCHT IM RÖMISCHEN REICH*.¹⁰⁰ Pour cet exposé, Bellen a étudié les sources ayant trait à ce sujet sur une période

⁹⁹ L'approche communiste de Cicotti fut également adoptée par Eduard Meyer qui développa sa pensée principalement dans deux conférences : « Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums » en 1895 et « Die Sklaverei im Altertum » en 1898.

¹⁰⁰ Cette étude constitue le Tome 4 de la série « Forschungen zur Antiken Sklaverei » publiée sous la direction, de 1967-1977, de J. Vogt et H. U. Instinsky, puis de 1978-1986, de J. Vogt et de H. Bellen, puis de 1986 à 2000, de H. Bellen seul. A partir de l'année 2000, H. Heinen s'est joint à H. Bellen. Nous évoquons ici l'ensemble de cette série traitant de l'esclavage. Toutefois, dans le cadre de notre travail, nous nous limitons à la présentation du Tome 4. Les Tomes 13 « Servitus publica » de W. Eder (1980) traitant des esclaves publics à Rome, 14 « Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom » Teil 1, de F. Bömer (1981), 15 « Servus Index » de L. Schumacher (1982) et 17 « Historische Untersuchungen zu den Sklavenfiguren des Plautus und Terrenz » (1984) retiendront également notre attention.

d'environ 600 ans, analysant ainsi les sources juridiques, historiques, philosophiques, littéraires et romanesques. Il s'est également intéressé aux sources bibliques, aux écrits des Pères de l'Église, aux premiers Conciles. Dans un premier chapitre, il étudie ces différentes sources d'une manière chronologique et synoptique. Dans le deuxième, il essaie de déterminer la fréquence et le nombre des cas de fuite aux différentes périodes de l'Empire romain. Enfin, le troisième chapitre, plus spéculatif, tente de préciser les causes qui poussaient les esclaves à la fuite. La thèse centrale de Bellen est que, sous l'Empire, le désir de changer de lieu de travail constituait la cause principale de fuite. Au point 6.6, traitant des fugitifs, nous essayerons de confronter cette thèse au cas particulier d'Onésime.

Nous avons déjà relevé l'importance des sources juridiques concernant l'esclavage dans l'Antiquité. M. MORABITO a fourni un travail d'une grande minutie sur le Digeste, intitulé *LES RÉALITÉS DE L'ESCLAVAGE D'APRÈS LE DIGESTE*, publié en 1981. Ainsi, Morabito relève que sur les 21001 paragraphes que compte le Digeste, 5185, soit un peu plus du quart traitent de l'esclavage. Ces textes de 86 juristes différents couvrent la période allant de la fin de la République jusqu'au début du Bas-Empire. Par des tableaux comparatifs et des statistiques, Morabito essaie de suivre l'évolution au cours des siècles du phénomène de l'esclavage à Rome. S'intéressant, entre autres, aux questions de l'acquisition des esclaves, de la situation de l'esclave comme travailleur, de la condition servile, des rapports maître-esclave, au rôle des juristes par rapport à l'idéologie esclavagiste, Morabito décèle une crise du système esclavagiste au 2^{ème} siècle de notre ère, laquelle porta un coup fatal à cette institution, mais aussi à l'État romain en général. Selon lui, cette crise, n'est pas uniquement due à la diminution brutale du nombre d'esclaves consécutive à la fin de la conquête ou aux tendances humanitaires, mais aussi à l'augmentation de la délinquance servile et à la détérioration des rapports sociaux entre maîtres et esclaves.

A ces différentes sources, nous voulons encore ajouter les recherches du GIREA (Groupe international de Recherches sur l'Esclavage dans l'Antiquité) qui depuis

1970 organise chaque année un colloque sur l'esclavage dont les actes sont publiés.¹⁰¹

6.2. Origine des esclaves

Tout comme en Grèce, l'esclavage à Rome avait une double origine : on naissait d'un père et d'une mère esclave ou alors on devenait esclave. Examinons à présent d'un peu plus près ces deux catégories d'esclaves.

6.2.1. Les esclaves nés

Les esclaves nés dans la maison de leur maître portaient le nom latin de *verna*, signifiant printemps. Ils étaient plus estimés que les esclaves achetés et avaient ainsi échappé à l'humiliation de la vente sur un marché. Le titre de *verna* était d'ailleurs la cause d'une certaine fierté, puisqu'il apparaît sur les tombes des esclaves qui l'étaient¹⁰². Il n'était d'ailleurs pas rare que les enfants esclaves jouent avec ceux du maître, ce qui dénote une certaine familiarité¹⁰³.

6.2.2. Les esclaves achetés

Les esclaves achetés provenaient de sources soit intérieures ou extérieures.

6.2.2.1. Les sources intérieures

La volonté du père, l'action du créancier ou alors la force de la loi pouvaient mener à l'esclavage.

Le père était le maître absolu de la vie qu'il avait donnée à son enfant. En vertu du droit naturel, il pouvait vendre ou exposer ses enfants. L'enfant exposé (*addictus*) ne

¹⁰¹ Cf. http://ista.univ-fcomte.fr/accueil_GIREA_ISTA.php

¹⁰² Cf. Boissier, Études 2.

¹⁰³ Cf. Wallon, Histoire 364.

devenait pas l'esclave de celui qui l'avait accueilli. Il n'y avait donc pas entre eux un rapport de type maître à esclave, mais de nourricier à élève. Ainsi, l'exposition ne portait pas préjudice à la liberté. Par contre, en vendant son enfant, le père abdiquait son pouvoir et le transmettait avec tous ses effets à l'acquéreur.

Cette puissance absolue donnée au père sur ses enfants, la loi des XII Tables, l'accordait aussi au créancier sur son débiteur : c'était le *nexum*, la servitude pour dettes. Un homme libre pouvait s'endetter auprès d'un créancier pour diverses raisons. Pour rembourser son créancier, il devait travailler à son service. Tant que le débiteur s'acquittait de sa dette, il ne perdait rien de son statut d'homme libre ni de ses droits politiques. Mais, en pratique, il devenait souvent esclave, car le travail fourni ne parvenait pas à rembourser la dette contractée. Ainsi, au terme de l'échéance, si le débiteur n'avait pas totalement remboursé son créancier, il était adjugé comme esclave à celui-ci et, pendant soixante jours, travaillait enchaîné à son service. Après cela, il était conduit à trois marchés consécutifs devant le prêteur, qui publiait alors la somme à laquelle il était adjugé. Si aucun acheteur, touché par son sort, ne se manifestait, il était mis à mort ou vendu ailleurs. En cas de vente, l'argent revenait au créancier¹⁰⁴.

Il faut toutefois préciser que soit le fils vendu par son père, soit le citoyen adjugé au créancier, était plutôt en servitude qu'en esclavage, c'est-à-dire en esclavage provisoire. De plus, la perte de liberté ne signifiait pas dans ces cas la perte de tous les droits. Quintilien, dans ses institutions oratoires, met bien en évidence ces différences. Ainsi dit-il : « Un esclave, à qui son maître rend la liberté, devient affranchi; un *débiteur* (*addictus*), qui recouvre la sienne, redevient homme libre (*ingenuus*); un esclave ne peut recouvrer la liberté sans le consentement de son maître, car il est en dehors de toute loi; un débiteur peut se racheter en vertu de la loi. Ce qui est propre à un homme libre, c'est ce qu'on ne peut avoir si l'on n'est pas libre, comme le prénom, le nom, le surnom, la tribu. Un débiteur, qui sert, ne laisse

¹⁰⁴ Cf. Wallon, Histoire 365

pas d'avoir tout cela. »¹⁰⁵ Mais, vers 326 a.C, la loi sur le *nexum* fut abolie pour les citoyens romains. En effet, la loi Petitia-Papiria qui nous est parvenue par l'intermédiaire de Tite-Live, stipule que les créanciers doivent avoir pour garant les biens du débiteur et non plus sa personne¹⁰⁶.

Le citoyen pouvait cependant aussi devenir totalement esclave et subissait alors la *maxima capitis diminutio*. Cette sentence signifiait la perte du droit de cité ainsi que de la liberté personnelle. Celui qui la subissait était alors rayé du nombre des hommes libres. Cette peine était appliquée à celui qui ne se présentait pas au recensement (*incensus*)¹⁰⁷. Elle frappait également le citoyen, âgé de plus de vingt ans qui se faisait acheter comme esclave pour partager le prix de cette vente illicite. Ensuite, en tant que citoyen, il pouvait réclamer l'annulation de cette vente¹⁰⁸. Enfin, elle s'appliquait aux condamnés au dernier supplice. En effet, on ne livrait jamais un homme libre au bourreau. Ainsi l'exécution de la peine, possible seulement une fois la mort civile déclarée, faisait de l'esclavage une étape de transition entre la liberté et la mort. Ce n'était plus un homme libre que l'on exécutait, mais un esclave.

6.2.2.2. Les sources extérieures

Mais, c'est surtout de l'extérieur que vinrent le plus grand nombre d'esclaves à Rome. A partir du 2^{ème} siècle a.C., la République romaine se lança dans une ambitieuse politique d'expansion territoriale, qui lui assura bientôt la domination sur le bassin méditerranéen.

¹⁰⁵ Cf. Quintilien, Institution Oratoire 7.3.

¹⁰⁶ Cf. Tite-Live, Histoire romaine 8.28, 8-9 : « Ce jour-là, la violence et l'attentat d'un seul brisèrent un des plus forts liens de la foi publique: les consuls eurent ordre de proposer au peuple que jamais, sinon pour crime, et en attendant le supplice mérité, un citoyen ne pût être tenu dans les chaînes ou les entraves: les biens du débiteur, non son corps, répondraient de sa dette. Ainsi tous les citoyens captifs furent libres, et on défendit pour toujours de remettre aux fers un débiteur.»

¹⁰⁷ Cf. Cicéron, Plaidoyer pour Cécina 34, 99 : «tout homme libre qui n'a point déclaré son nom aux censeurs, a renoncé de lui-même à la dignité d'homme libre. »

¹⁰⁸ Cf. Digeste 40.13.1.

Les guerres constantes qui en résultèrent amenèrent un grand nombre de captifs sur le marché. En effet, les ennemis vaincus étaient faits prisonniers. Ceux-ci étaient soit mis à mort, soit vendus comme esclaves. César, dans la Guerre des Gaules, parlant de la soumission des Vénètes, résume très bien les pratiques en vigueur quand il écrit : « Il fit mettre à mort tout le sénat, et vendit à l'encan le reste des habitants¹⁰⁹. » Des peuples entiers furent ainsi décimés et réduits en esclavage. Toujours dans la Guerre des Gaules, César, parlant de la prise de l'oppidum des Atuatuques, nous dit : « On en tua quatre mille ; le reste fut repoussé dans la place. Le lendemain, César fit rompre les portes laissées sans défenseurs, entra dans la ville avec ses troupes, et fit vendre à l'encan tout ce qu'elle renfermait. Il apprit des acheteurs que le nombre des têtes était de cinquante-trois mille ». ¹¹⁰ Vers la fin du 1er siècle de l'Empire, Flavius Josèphe, retraçant les événements et les misères de la Guerre Juive parle lui aussi d'un grand nombre de tués et de prisonniers : « Le nombre total des prisonniers faits pendant toute la guerre s'éleva à quatre-vingt-dix-sept mille ; celui des morts, pendant tout le siège, à onze cent mille ». ¹¹¹ Parmi les prisonniers, les jeunes gens les plus robustes furent réservés au triomphe, les enfants furent vendus, les plus âgés furent envoyés en Égypte aux travaux publics, un grand nombre fut distribué aux provinces pour être jetés en pâture dans les cirques aux bêtes féroces ou y périr par le fer.¹¹² Ainsi, à en croire ces témoignages, nous pouvons en déduire que les guerres qui se succédèrent dans l'histoire romaine fournirent d'impressionnantes foules d'esclaves cosmopolites, mis en vente sur les différents marchés de l'Empire.

Ainsi, le commerce mettait à la disposition des citoyens romains, ceux que la guerre avait réduits en esclavage. A Rome, les esclaves étaient amenés au marché, les pieds enduits de blanc, en signe de leur servitude. Ils étaient exposés sur un échafaudage afin que tous puissent les voir, parfois dans une sorte de cage. Certains

¹⁰⁹ Cf. César, La Guerre des Gaules 3.16, 4.

¹¹⁰ Cf. César, La Guerre des Gaules 2.33, 5-7.

¹¹¹ Cf. Josèphe, Bell 6.9, 3.

¹¹² Cf. Josèphe, Bell 6.9, 2.

emblèmes donnaient des informations sur l'esclave. Ainsi, ceux qui portaient une couronne étaient des prisonniers de guerre, ceux qui portaient un bonnet étaient vendus sans garantie. Parfois, ils portaient un écriteau autour du cou qui indiquait leur origine, leurs qualités voire même leurs défauts. Ces informations répondaient aux exigences des conditions de vente. En effet, si un vice, une maladie, une tendance à la fuite, une tentative de suicide n'étaient pas déclarés ouvertement par le vendeur, la vente pouvait être annulée.¹¹³ De même, si certains traits de caractère d'un esclave, tels qu'un excès de timidité, de colère, de cupidité ou de mélancolie étaient dissimulés, le maître qui l'avait acheté pouvait revendiquer une indemnisation.¹¹⁴ Enfin, les vendeurs devaient signaler encore deux éléments : l'origine de l'esclave¹¹⁵ et s'il était vétéran ou non. Était considéré comme vétéran tout esclave qui était au service d'un maître dans la ville depuis une année ou plus. Mais, contrairement à ce que nous pourrions penser, le novice valait plus à l'achat. En effet, il était considéré comme plus docile et plus habile au travail qu'un vétéran qui aurait déjà pris de mauvaises habitudes¹¹⁶. La vente se faisait aux enchères et les esclaves étaient vendus soit en masse soit au détail. La vente des esclaves était un commerce lucratif qui était soumis à deux sortes d'impôts : le droit d'importation et d'exportation (*portorium*) et le droit de vente (*vectigal*). Le premier était versé par les vendeurs aux publicains lorsqu'ils déclaraient les esclaves qu'ils venaient vendre. Il s'agissait d'un impôt sur la valeur qui variait suivant les différentes catégories d'esclaves. Le second fut introduit par Auguste et était mis à la charge de l'acheteur. Il représentait 2 à 3% de la valeur de l'esclave¹¹⁷.

Une autre source extérieure de l'esclavage à Rome était la piraterie. Rome, ne s'était en effet guère intéressée à la mer. Elle se contentait de détruire les flottes ennemies

¹¹³ Cf. Digeste 21.1.1, 1.

¹¹⁴ Cf. Digeste 21.1.1, 11.

¹¹⁵ Cf. Digeste 21.1.31, 21

¹¹⁶ Cf. Digeste 21.1.65, 2.

¹¹⁷ Cf. Tacite, Annales 13.31. Dans ce passage, Tacite nous informe que Néron supprima cet impôt à la charge de l'acheteur. Toutefois, cela ne changea rien au prix des esclaves, étant donné que les vendeurs augmentèrent leurs prix en conséquence.

quand un péril maritime se présentait, laissant la mer sans armée et sans défense le reste du temps. Ainsi, les pirates prirent pour ainsi dire possession des mers. Librement, ils naviguaient sur les mers, prenaient et vendaient leurs esclaves. Ils ne s'attaquaient pas seulement aux vaisseaux perdus sur les mers, mais aussi aux îles et aux villes maritimes. Plutarque, dans la Vie de Pompée, nous donne un bon compte rendu de la situation d'alors. Il nous informe que les pirates qui comptaient dans leurs rangs des hommes riches et distingués possédaient en certains endroits des ports et des arsenaux. Ainsi, plus de 400 villes avaient été occupées par les pirates, dont le commerce était des plus lucratifs. Ils enlevaient même des citoyens, qu'ils tuaient ou qu'ils libéraient en échange d'une rançon. Malgré les efforts mis en œuvre par Pompée pour supprimer la piraterie, Rome ne parvint pas à l'éradiquer. Certes, elle perdit de sa puissance mais continua à subsister et à faire des ravages. Ainsi, les pirates continuaient de vendre en esclavage les victimes de leur rapt sur les grands marchés de l'Empire, les acheteurs ne se préoccupant guère de la provenance de la marchandise.¹¹⁸

6.3. Évolution du nombre des esclaves

Il est difficile d'avancer des chiffres précis concernant le nombre d'esclaves à Rome, étant donné que les sources à notre disposition ne nous permettent pas une quantification sérieuse.¹¹⁹ Toutefois, il est possible d'en suivre l'évolution au cours des différentes périodes de l'histoire romaine. De manière générale, nous pouvons distinguer trois étapes dans le développement de l'esclavage qui correspondent aux trois grandes périodes de l'histoire romaine.

Dans la première période, Rome se fonde et s'affermi. Les institutions qu'elle s'est données sous les rois se développent et se complètent dans les débuts de la République. L'esclavage existe déjà à cette époque mais dans un cadre limité. Le nombre d'esclave est alors restreint car le territoire romain est encore peu étendu.

¹¹⁸ Cf. Plutarque, Vie de Pompée 23-24.

¹¹⁹ Cf. Finley, Esclavage antique 103.

Les hommes libres occupent encore une large place dans le travail de la cité. Le vieil esprit romain louant le travail agricole et favorisant le travail libre de ses citoyens domine alors encore nettement.

La deuxième période débute avec les guerres puniques (264 a.C) et s'achève au temps des Antonins (192 p.C). C'est l'âge de la puissance et de la grandeur. L'esprit de conquête s'amplifie et s'organise, la République s'achève, s'effaçant devant l'Empire. A partir du 3^{ème} siècle a.C, les guerres constantes ainsi que la piraterie amenèrent des foules immenses de captifs sur le marché. Ainsi, la prise d'Agrigente en 261 a.C., marque la première d'une longue série d'asservissements collectifs. Selon Diodore de Sicile, 25'000 personnes furent alors réduites en esclavage.¹²⁰ Délos devint en ce temps-là le plus grand marché d'esclaves de l'Empire romain, capable d'accueillir, selon Strabon, plusieurs milliers d'esclaves par jour.¹²¹ Rome devint alors, à proprement parler, une société esclavagiste. Ainsi durant plus de quatre siècles, l'esclavage se développe et s'organise essentiellement sous l'influence des idées grecques. Les guerres lointaines firent en effet connaître aux Romains cette nouvelle civilisation qui lui transmet son goût pour le luxe et la vie oisive. De plus, avec l'expansion des conquêtes, les terres des propriétaires romains augmentèrent en surface, multipliant par là-même le besoin d'esclaves. Grâce à la diversité grandissante des sources d'approvisionnement, l'esclavage se répandit de plus en plus, se substituant peu à peu au travail libre.

La troisième période, qui débute vers la fin du 2^{ème} siècle p.C et s'achève avec le chute de l'Empire romain d'Occident en 476, est celle du déclin et de la décadence des mœurs et des institutions de Rome. Affaiblie et devenue impuissante à combattre les causes de sa ruine, Rome sera incapable de résister aux Barbares venus l'envahir. A cette période, l'esclavage entre lui aussi dans sa phase de déclin.

¹²⁰ Cf. Diodore de Sicile, Histoire universelle 23.9.

¹²¹ Cf. Strabon, Géographie 14.5, 2.

L'homme libre se substituera progressivement à l'esclave dans l'exécution du travail.¹²²

6.4. Emploi des esclaves

A Rome, on distinguait les esclaves qui appartiennent à l'État ou à la ville (*servi publici*) de ceux, beaucoup plus nombreux, qui sont la propriété de particuliers (*servi privati*).

6.4.1. Les esclaves publics

Les esclaves publics étaient affectés aux travaux ou aux services publics. Les premiers, qui ne devaient pas être les moins nombreux, étaient utilisés à l'entretien des aqueducs ou des routes, aux travaux des carrières et des mines. Ceux qui étaient affectés au service public étaient employés au service des assemblées, aux distributions publiques, à la police des jeux, au transport de dépêches ou à tout autre service d'utilité publique. Certains étaient aussi rattachés au service de généraux ou de magistrats dans l'exercice de leur charge. On les retrouvait parfois comme employés inférieurs dans les tribunaux, gardiens dans les prisons ou exécuteurs de sentences. Enfin, certains se consacraient au service des temples où ils occupaient même parfois certaines fonctions religieuses. Les esclaves affectés au service public constituaient en quelque sorte une classe privilégiée au sein de la caste. En effet, un maître collectif est généralement moins rigoureux qu'un maître de maison. Jouissant de plus de liberté de mouvement, ils avaient même droit à une paye annuelle (*annua*) ainsi qu'à un logement pour leur usage privé.¹²³

¹²² Cf. Wallon, Histoire 356-357 ; 393-394.

¹²³ Cf. Wallon, Histoire 403-407.

6.4.2. Les esclaves privés

Les esclaves privés étaient attachés au service d'un maître et de sa famille. Primitivement, un esclave servait son maître à la fois en ville et à la campagne. Mais peu à peu, un partage s'opéra entre la famille rustique rattachée au travail à la campagne et la famille urbaine, rattachée à celui de la ville. Ce sont ces deux familles d'esclaves que nous allons maintenant étudier avec attention.

6.4.2.1. La famille rustique

Initialement, c'est à la campagne que séjournait habituellement le Romain. L'agriculture était alors considérée comme la plus noble occupation du citoyen romain ainsi que la meilleure école pour devenir un bon soldat. C'est en effet, cette robuste population de soldats qui conquiert l'Italie et bientôt un immense empire. Portés vers la possession du sol, les riches propriétaires recherchèrent alors à s'en approprier toujours plus. Ainsi, ils commencèrent à joindre à leurs propres terres celles du domaine public, acquises par les conquêtes et qu'ils pouvaient cultiver pour une longue durée, moyennant une redevance à l'État, prise sur le fruit de la terre. Bientôt, les terres publiques et les terres privées se confondirent totalement, tant et si bien que les grands propriétaires les considérèrent véritablement comme leurs possessions. Ainsi, vers le début du 2^{ème} siècle a.C. apparurent les grands domaines agricoles (*latifundia*). Face à ces immenses domaines, les petits propriétaires furent bientôt submergés et contraints de céder leurs terres sur lesquelles ils continuaient parfois de travailler comme simples cultivateurs. Ainsi, la grande culture avait définitivement supplanté la petite culture. Dépouillé de ses terres, le petit propriétaire devenu ouvrier se verra aussi exclu du travail agricole, les riches jugeant préférable de posséder l'ouvrier plutôt que de le louer. Ainsi, un grand nombre d'esclaves furent employés dans les *latifundia*.¹²⁴ Dans ces grands domaines, une hiérarchie se met aussi en place. Columelle, Varron et Ulpian nous renseignent avec précision sur la vie dans ces *latifundia*. Ainsi, le *villicus* est l'intendant de l'ensemble du domaine. Suppléant du maître, il est le chef de la famille rustique. Personnage important au

¹²⁴ Cf. Wallon, Histoire 408-415; 553-555.

sein du domaine, il est normalement marié à la *villica* et secondé par elle. Il possède également un pécule.¹²⁵ Il est secondé par le *sub villicus*, les *monitores*, surveillants de second ordre, les gardes des bois (*saltuarii*) ou des champs (*circitores*) et les conducteurs de travaux (*magistri operum*).¹²⁶

Parmi les ouvriers rattachés à l'exploitation du domaine, on comptait les laboureurs (*aratores*), les vigneron (*vinitores*), les esclaves employés à la culture de l'olivier ainsi que les *mediastini*, c'est-à-dire les hommes à tout faire qui parfois travaillaient enchaînés.¹²⁷ Aux travaux de la terre, s'ajoutait encore l'entretien du bétail. Certains esclaves travaillaient ainsi à l'écurie, à l'étable et à la basse-cour.¹²⁸

Le domaine rural comptait encore un certain nombre d'esclaves attribués au service des hommes et du matériel. Ainsi, le sommelier (*cellarius*), le meunier (*molitor*) et le boulanger (*pistor*), les cuisinières, les tisserands (*textores*) et les fileuses (*lanificae*) pour la confection des vêtements.¹²⁹ Il y avait aussi des médecins et des infirmiers pour le soin des malades (*valetudinarii*) ainsi que des artisans chargés de réparer les bâtiments et les ustensiles. Parfois, il y avait aussi des esclaves de chasse pour satisfaire au plaisir du maître. Enfin, il y avait encore les bourreaux, chargés d'infliger le châtement aux esclaves désobéissants.¹³⁰

Sur les domaines très étendus, les esclaves employés aux différentes tâches du domaine, travaillaient en groupe de dix hommes ou décuries. Chaque décurie était dirigée par le décurion.¹³¹

¹²⁵ Cf. Allard, Les esclaves 84-88.

¹²⁶ Cf. Columelle, De l'Agriculture 1.8.

¹²⁷ Cf. Columelle, De l'Agriculture 1.9.

¹²⁸ Cf. Varron, De l'Agriculture 3.7. Varron parle dans ce passage du service d'un colombier.

¹²⁹ Cf. Digeste 33.7.12, 5. Ulpien nous donne dans ce passage une bonne description d'une métairie de grandeur moyenne.

¹³⁰ Cf. Plaute, Les Captifs 2.1.

¹³¹ Cf. Columelle, De l'Agriculture 1.9.

L'ergastulum, sorte de prison souterraine, était le lieu de repos et parfois de supplice des travailleurs.

6.4.2.2. La famille urbaine

La famille rustique, importante dans les *latifundia* d'envergure, se maintint cependant toujours dans des limites raisonnables, dictées par les besoins des travaux agricoles. Il n'en fut pas de même concernant la famille urbaine. En effet, dans certaines grandes maisons, le nombre d'esclaves pouvait atteindre des proportions totalement démesurées. Clément d'Alexandrie, dans le texte qui suit, nous dépeint l'intérieur d'une riche maison au 2^{ème} siècle p.C : « Ne voulant ni agir ni servir soi-même, on a recours aux esclaves, on achète une multitude de cuisiniers, de dresseurs de mets, d'hommes habiles à découper la viande. Ces serviteurs sont divisés en beaucoup de catégories diverses. Les uns travaillant à préparer ce qui peut rassasier le ventre, dressent et assaisonnent les plats, disposent les friandises, les gâteaux de miel, bâtissent en vrais architectes l'échafaudage des objets de dessert. D'autres gardent l'or, comme des griffons. D'autres veillent à l'argenterie, essuient les vases à boire, préparent les banquets. D'autres étrillent les bêtes de sommes. On achète des bandes d'échansons, des troupeaux de beaux garçons. Les ornateurs ont soin de la toilette des femmes. Il y a des esclaves qui président au miroir, d'autres aux bandelettes de la coiffure, d'autres aux peignes. Puis, viennent les eunuques... Puis les esclaves, la plupart Gaulois, qui soulèvent et portent sur leurs épaules la litière des matrones ».¹³²

A l'aide du témoignage de Clément d'Alexandrie et d'autres auteurs, nous pouvons tenter de brosser le portrait d'une famille urbaine dans une grande maison dans les premiers siècles de l'Empire.¹³³

¹³² Cf. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue* 3.4.26, 1-3 ; 3.4.27, 2.

¹³³ Cf. Wallon, *Histoire* 415-426, Allard, *Les esclaves* 55-69.

Comme à la campagne, la maison urbaine avait son intendant (*dispensator*) qui dirigeait, au nom du maître, l'ensemble des esclaves. Il était secondé par des esclaves préposés au mobilier, aux vêtements, à l'argenterie et à la vaisselle. Le service à proprement parler était divisé en plusieurs sections. Essayons de nous imaginer la foule d'esclaves que devait rencontrer le maître quand il rentrait dans sa maison.

A son arrivée, le *janitor*, dont on entend traîner la longue chaîne, lui ouvre la porte.¹³⁴ Les gardiens de l'atrium (*atrienses*), les huissiers (*atriarii*) se tiennent debout dans le vestibule pour l'accueillir.¹³⁵ Les voiles des portes sont soulevés par les *velarii*,¹³⁶ tandis que tout un ballet de valets intérieurs (*cubicularii*, *diaetarii*) vont et viennent de part et d'autres.

De retour chez lui, le maître est convié aux plaisirs du bain. Plusieurs esclaves sont aussi affectés à ce service. Le *fornicator* s'est chargé de chauffer les thermes.¹³⁷ Le *balneator* et quelques autres esclaves prennent soin de frotter, d'oindre et de parfumer le corps de leur maître.¹³⁸

Sous l'influence de Grecs, les Romains voulurent aussi avoir des médecins à domicile. Ainsi, la Grèce vaincue, fournit un grand nombre d'esclaves à Rome au service de la santé et de l'hygiène.

Pendant ce temps, une multitude d'esclaves s'empressent aux fourneaux. A l'exemple de la Grèce, le service de la table s'est considérablement développé à Rome. Habitué à se nourrir de manière frugale, le Romain se contentait primitivement de l'un ou l'autre esclave pour préparer ses repas. Mais, petit à petit,

¹³⁴ Cf. Ovide, Les Amours 1.6.

¹³⁵ Cf. Orelli, Inscriptionum I 2784.

¹³⁶ Cf. Orelli, Inscriptionum I 2967.

¹³⁷ Cf. Digeste 33.7.14.

¹³⁸ Cf. Digeste 33.7.13 ; 33.7.17, 2.

l'art de la table et de la cuisine gagna une ampleur nouvelle. Ainsi, le cuisinier chef (*archimagirus*), assisté de plusieurs cuisiniers (*coci*) et d'aides de cuisine mijotent le repas pour leur maître et ses éventuels invités. Alors que les *focarii* entretiennent le feu, les boulangers (*pistores*) et les pâtisseries (*dulciarii*) préparent de succulentes friandises.¹³⁹ Les esclaves préposés au soin de la table dressent, sous les ordres du maître d'hôtel (*condus primus*), le repas. Le sommelier (*cellarius*) se prépare à servir le vin, tandis que les *lectisterniatores* finissent de préparer les lits. Une fois le maître arrivé, le *scissor* découpe avec une grande dextérité les volailles et les viandes.¹⁴⁰ Avant de servir les convives, certains esclaves goûtent d'abord les mets (*praegustatores*) avant de les servir aux convives. Aux pieds du maître, se tiennent quelques jeunes esclaves (*ad pedes*) attentifs au moindre de ses ordres. Pendant le repas, des jeunes filles dansent et chantent, des saltimbanques divertissent les invités.

Lors de ses sorties, le maître de maison se faisait accompagner par de nombreux esclaves. Certains le précédaient (*anteambulones*),¹⁴¹ d'autres le suivaient (*pedisequi*). Sortir accompagné par toute une foule d'esclaves était un signe de richesse et d'aisance. Si insignifiante que fût l'occasion, un riche sortait toujours en présence de plusieurs esclaves. Une inscription trouvée dans un colombarium proche de la porte Saint-Sébastien qui se trouve aujourd'hui au musée du Latran, énumère la suite d'un riche esclave mort à Rome.¹⁴² Ainsi, il avait emmené pour le servir durant son voyage, seize esclaves *vicarii* : un esclave chargé du soin de ses affaires commerciales (*negociator*), un régisseur (*sumptuarius*) trois secrétaires (*a manu*), un médecin (*medicus*), deux esclaves chargés de l'argenterie (*ab argento*), un qui avait la charge des vêtements (*a veste*), deux valets de chambre

¹³⁹ Cf. Sénèque, Lettres 6.56, 3.

¹⁴⁰ Cf. Pétrone, Satyricon 36. Dans ce passage du festin de Trimalcion, Pétrone nous décrit cet écuyer tranchant remplissant son office par des gestes cadencés au son et au rythme de la musique.

¹⁴¹ Cf. Lucien, Lettre à Nigrinus 34. Dans ce passage, Lucien rappelle et critique l'usage commun d'esclaves qui marchaient devant leur maître, les avertissant du moindre obstacle et leur rappelant de temps en temps qu'ils étaient en train de marcher.

¹⁴² Les esclaves qui occupaient certaines fonctions privilégiées recevaient parfois, à titre de pécule, plusieurs esclaves, appelés *vicarii*, à leur service.

(*cubicularius*), deux valets de pied (*pedisequus*), deux cuisiniers et une femme, nommée Secunda, dont nous ne connaissons pas l'emploi.¹⁴³ Une telle suite accompagnait rappelons-le, dans ce cas précis, un homme certes riche, mais qui n'en demeurerait pas moins un esclave. La suite d'un riche homme libre, devait donc être encore bien plus nombreuse.

Toujours sous l'influence de la Grèce, le Romain voulut s'instruire et paraître lettré. Aussi apparurent bientôt dans les grandes maisons romaines de véritables bibliothèques avec tout le personnel que réclamait une telle infrastructure : secrétaires, copistes, écrivains, colleurs et polisseurs pour préparer le papyrus ou le parchemin.¹⁴⁴

L'éducation des enfants fut aussi bientôt totalement confiée à des esclaves. Ainsi, c'était le *paedagogus* qui s'occupait de former et d'éduquer les jeunes Romains. Alors que le *paedagogus litterator* enseignait lui-même aux enfants, le simple *paedagogus* se contentait simplement de conduire les enfants dans les écoles des grammairiens.¹⁴⁵

On eut aussi recours à des esclaves dans le domaine des beaux-arts. Ainsi, l'architecte chargé de planifier et de construire des édifices, le peintre et le sculpteur pour les embellir et les orner.

Le service des affaires employait aussi un certain nombre d'esclaves. Il y avait le procureur, le comptable, celui qui prêtait sur gages ou sur caution, les esclaves

¹⁴³ Cf. Orelli-Henzen, Inscriptionum III 6651.

¹⁴⁴ Cf. Cornelius Nepos, Pomponius Atticus 13.

¹⁴⁵ Cf. Suétone, Des grammairiens illustres 4. Dans cet ouvrage, Suétone raconte la vie de 24 grammairiens illustres, dont 15 sont des affranchis.

chargés du négoce, les colporteurs (*circitores*),¹⁴⁶ les commis de boutique (*institores*), les esclaves artisans, ceux de luxe et de prostitution. Ces derniers, en raison de leur beauté, étaient ceux qui rapportaient le plus à leur maître.¹⁴⁷

Pour compléter ce survol de la famille urbaine, il faut encore mentionner que la femme, la matrone romaine avait elle aussi ses propres esclaves. Bien sûr, elle avait son esclave dotal qui lui était réservé et qui souvent était son confident.¹⁴⁸ Mais, elle jouissait encore de toute une kyrielle d'esclaves au service de son appartement : portiers, gardiens, sage-femme, garde, nourrice, berceurs, des esclaves occupés à filer, à tisser ou à coudre.¹⁴⁹ Il y avait encore les esclaves rattachées à la garde-robe de leur maîtresse ainsi qu'à sa toilette : coiffure, teinture des cheveux, parfumeuse ainsi que divers petits services. Lors de leurs sorties, les matrones étaient d'ailleurs aussi accompagnées par plusieurs esclaves. C'était aussi pour elles l'occasion d'étaler la richesse de leur maison.

Ainsi, comme nous le constatons, l'influence de la Grèce amena à une multiplication démesurée du nombre des esclaves dans le service privé. Dans les demeures des plus riches, le travail était divisé à l'extrême. Ainsi, certains esclaves affiliés toute leur vie à des activités insignifiantes, telles que trancher les mets lors des banquets ou soulever les rideaux lors du passage des hôtes, passaient la plupart de leur temps dans l'oisiveté. Dans son *Satyricon*, Pétrone jette un regard ironique sur cette division abusive du travail dans certaines maisons. Ainsi, Trimalcion avait fait

¹⁴⁶ Plaute cite une foule de colporteurs et d'artisans: « A présent il n'y a pas de maison de ville où l'on ne trouve plus de chariots, qu'il n'y en a dans celles des champs. Mais ce train est fort modeste encore, en comparaison des autres dépenses. Vous avez le foulon, le brodeur, le bijoutier, le lainier, toutes sortes de marchands, le fabricant de bordures pailletées, le faiseur de tuniques intérieures, les teinturiers en couleur de feu, en violet, en jaune de cire, les tailleurs de robes à manches, les parfumeurs de chaussures, les revendeurs, les lingers, les cordonniers de toute espèce pour les souliers de ville, pour les souliers de table, pour les souliers fleur de mauve. Il faut donner aux dégraisseurs, il faut donner aux raccommodeurs, il faut donner aux faiseurs de gorgerettes, aux couturiers. Vous croyez en être quitte ; d'autres leur succèdent. Nouvelle légion de demandeurs assiégeant votre porte ; ce sont des tisserands, des brodeurs de robes, des tabletiers. Vous les payez. Pour le coup vous êtes délivrés. Viennent les teinturiers en safran, ou quelque autre engeance maudite, qui ne cesse de demander. Cf. Plaute, *La marmite* 3.5.

¹⁴⁷ Cf. Plaute, *Persa* 4.4, 605-613.

¹⁴⁸ Cf. Aulu-Gelle, *Nuits attiques* 17.6.

¹⁴⁹ Cf. Plaute, *Les Ménechmes* 5.2.

souffleter un esclave qui avait ramassé un plat d'argent alors qu'il n'était pas attribué à cette tâche.¹⁵⁰ Dans des maisons moins riches, plusieurs emplois pouvaient par contre être cumulés par un même esclave comme en atteste la loi réglant des problèmes de testament: « Si un esclave sait plusieurs talents, et que le maître ait légué à différentes personnes ses esclaves, à l'un ses cuisiniers, à l'autre ses couturiers, à l'autre ses porteurs de chaises, l'esclave dont il est question appartiendra au légataire à qui le testateur a légué les esclaves du métier dont il s'occupait plus ordinairement». ¹⁵¹

Voilà donc le tableau de l'esclavage que nous parvenons, à l'aide des sources dont nous disposons, à reconstituer. Même si les auteurs que nous citons exagèrent sans aucun doute parfois l'énumération et que certaines fonctions étaient très probablement cumulées par un même esclave, il n'en demeure pas moins qu'à l'époque qui nous intéresse, le nombre d'esclaves utilisés au service d'une maison en ville ou d'un domaine à la campagne était très élevé. Certains monuments, tels les columbariums, ces salles mortuaires où se rangeaient les urnes funèbres (*olla*) des esclaves ou des affranchis, en attestent d'ailleurs. Ainsi, le columbarium de Livie, femme d'Auguste découvert au 18^{ème} siècle.¹⁵² Celui-ci, élevé à deux étages, comptait déjà plus de 500 travées à deux urnes, c'est-à-dire, la place pour 1000 esclaves ou affranchis ; et il y avait plus de morts que de tombeaux disponibles. Certes, la maison de Livie était celle de l'empereur. Toutefois, si elle tenait le premier rang, elle n'était ainsi pas pour autant un cas unique. Nous constatons également que les esclaves ne se définissaient pas par des critères professionnels. Ils étaient, en effet, présents dans presque tous les secteurs d'activités. Seuls, la politique, la justice et l'armée, activités réservées aux hommes libres, leur étaient normalement interdites.¹⁵³

¹⁵⁰ Cf. Pétrone, *Satyricon* 34.

¹⁵¹ Cf. *Digeste* 32.3.65, 2.

¹⁵² Cf. Gori, *Columbarium Liviae Augustae*: Poleni, *Utriusque Thesauri* tome 3.

¹⁵³ Cf. Finley, *Esclavage antique* 105.

Avant de passer au prochain chapitre et d'y traiter la condition de l'esclave, arrêtons-nous encore un instant sur une activité qui prit de plus en plus d'importance à Rome et qui employa aussi un grand nombre d'esclaves : les jeux des gladiateurs.

C'est vers le début des guerres puniques (264 a.C), qu'ils furent pour la première fois introduits à Rome.¹⁵⁴ Ces jeux cruels et sanglants furent certainement les plus appréciés à Rome. Organisés à l'origine par la famille d'un riche défunt, à l'occasion des funérailles de ce dernier, ils avaient une fonction initiale de nature religieuse :¹⁵⁵ le sang versé par les combattants était sensé apaiser les Mânes. Peu à peu, le caractère religieux fut occulté. Une fois établis comme jeux publics, ils furent organisés sous le contrôle exclusif de l'État. Mis en place d'abord aux fêtes de certains dieux, tels que Diane, Mars, Jupiter ou Mercure, ces jeux, jouissant de la faveur populaire, se firent de plus en plus fréquents et se répandirent dans tout l'Empire. Les ruines des amphithéâtres élevés d'un bout à l'autre de la Gaule romaine, de Nîmes à Trèves, l'attestent encore. Dès la fin du règne d'Auguste, les *venationes*, combats d'animaux entre eux ou d'hommes contre des animaux se mêlèrent à ceux des gladiateurs.¹⁵⁶ L'on assista dès lors à des spectacles qui comprenaient des chasses et des combats d'animaux le matin, un intermède à la mi-journée, et des combats de gladiateurs l'après-midi. Les gladiateurs se recrutaient soit parmi les hommes libres qui faisaient de ces jeux leur profession,¹⁵⁷ soit parmi les condamnés et les esclaves. Toutefois, avec la multiplication de ces jeux, la proportion de gladiateurs issus de ces deux catégories s'accrut considérablement. Les plus robustes d'entre eux étaient voués à l'amphithéâtre. Les jeux des gladiateurs devinrent si populaires auprès du peuple, que malgré les quelques lois qui essayèrent de les restreindre, les empereurs en augmentèrent la fréquence.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Cf. Wallon, Histoire 426-436.

¹⁵⁵ Cf. Tite-Live, Histoire romaine 39.46, 2.

¹⁵⁶ Cf. Tite-Live, Histoire romaine 39.22, 2.

¹⁵⁷ Cf. Suétone, Tibère 7. Dans ce passage Suétone nous apprend que Tibère lui-même fut à deux occasions gladiateurs.

¹⁵⁸ Cf. Suétone, Néron 11-12.

Les Flaviens bâtirent même le Colisée à cet effet. Commencé sous Vespasien, il fut inauguré par Titus en 80 p.C. en des fêtes qui durèrent 100 jours.¹⁵⁹

6.5. Condition de l'esclave

6.5.1. Selon la loi

Nous avons étudié jusqu'ici l'histoire et le développement de l'esclavage à Rome. Nous avons ainsi constaté que les esclaves, peu nombreux dans les premiers siècles de l'histoire romaine se multiplièrent à partir de la fin du 3^{ème} siècle a.C et des incessantes guerres de conquête que Rome entreprit. Nous avons vu qu'il y avait des esclaves publics et des esclaves privés qui pouvaient appartenir respectivement à la famille urbaine et à la famille rustique. Nous avons encore relevé que le sort des esclaves de la ville était, de manière générale, meilleur que celui des campagnes. Ce n'était, par exemple, qu'en cas de punition qu'un esclave de la ville était envoyé à la campagne. Nous devons à présent, étudier la situation juridique des esclaves à Rome, en cherchant dans un deuxième temps à mieux cerner le pouvoir du maître sur son esclave. Nous serons également attentif à l'évolution de ce double aspect.

6.5.1.1. La situation juridique de l'esclave

L'esclavage est, selon les juristes, une institution du *jus gentium*. Celui-ci stipule qu'un esclave est une « personne soumise à la propriété d'un autre contre nature ».¹⁶⁰ Contre nature, car selon le *jus naturale* tous les hommes naissent libres.¹⁶¹ L'esclave est associé par les juristes à une chose, une *res mobilis*.¹⁶² Ainsi,

¹⁵⁹ Cf. Suétone, Tite 7.

¹⁶⁰ Cf. Digeste 41.1.5, 7 ; 1.5.4, 1. Cicéron, De Officiis 3.5.23. Le *jus gentium* ou droit des gens est selon ses auteurs un droit suggéré par la raison naturelle. Il est commun à tous les peuples civilisés.

¹⁶¹ Cf. Digeste 1.1.4 : « cum jure naturali omnes liberi nascerentur. » Selon le droit naturel romain, tous les hommes naissent libres. Il ne reconnaît en effet ni servitude ni affranchissement. Or, selon le *jus gentium*, certains peuvent être réduits en esclavage. Ce droit est donc contre nature. Pour Aristote (Politique livre I, 1254a18), l'esclavage est une institution naturelle et donc bonne et juste.

¹⁶² Cf. Digeste 41.2.47; Digeste 41.2.3, 13.

dans les actes administratifs, les contrats privés, les lois, les testaments, l'esclave est toujours assimilé à l'animal ou à la chose.¹⁶³ Aucun des droits des personnes ne lui était donc reconnu. Ainsi, l'esclave n'avait ni *nomen*, ni *cognomen* ou *praenomen*, signes distinctifs des citoyens, mais un simple surnom.¹⁶⁴

L'union entre esclaves n'était pas juridiquement reconnue. Ainsi, ils ne pouvaient pas contracter de mariage (*conubium*), mais une union de fait, le *contubernium*. Il s'agissait d'un simple concubinage sans effet légal, qui était protégé selon le bon vouloir du maître. Ainsi, un maître pouvait par exemple séparer des esclaves qui avaient contracté le *contubernium* et les vendre séparément. Le droit romain ne reconnaissait pas non plus la parenté entre esclaves.¹⁶⁵ Selon le droit toujours, les enfants des esclaves étaient des produits, comme les fruits des arbres ou les petits des animaux domestiques.¹⁶⁶ Ils ne portaient pas le nom de leur père et pouvaient être vendus et ainsi séparés de leurs parents.

Ce n'est qu'à partir du Bas-Empire¹⁶⁷ qu'une certaine légitimité sera reconnue aux liens familiaux. Ainsi, en cas de vente ou de partage, les enfants de la femme esclave ne devront plus être séparés de leur mère.¹⁶⁸ Il en sera de même pour les esclaves unis par des liens familiaux lors d'une *redhibitio*.¹⁶⁹

L'esclave ne possédait rien, si ce n'était le *peculium*, c'est-à-dire, la part de bien à disposition de l'esclave. Le pécule, dit la loi, est ce que le maître a séparé lui-même

¹⁶³ Cf. Digeste, 6.1.15, 3. Ce passage parle d'une esclave ou d'un autre animal.

¹⁶⁴ Cf. Quintilien, Institution oratoire 7.3. Pour Quintilien, le *praenomen*, le *nomen* et le *cognomen* sont propres aux hommes libres.

¹⁶⁵ Cf. Digeste 38.10.10, 5. Ce passage affirme que selon la loi les esclaves n'ont pas droit aux liens familiaux, même si dans la vie quotidienne on leur attribue les noms de père, mère, fils ou fille.

¹⁶⁶ Cf. Digeste 20.1.15. Gaius y énumère parmi les choses susceptibles d'hypothèques les fruits qui pendent aux branches, l'enfant de l'esclave et le petit de l'animal.

¹⁶⁷ Période de l'histoire romaine allant de la dynastie des Sévères (193-235) jusqu'à la chute de Rome en 476.

¹⁶⁸ Cf. Digeste 33.7.12, 7.

¹⁶⁹ Cf. Digeste 21.1.35.

de son bien, faisant à part le compte de son esclave.¹⁷⁰ Quand l'esclave quittait la maison de son maître, pour raison de vente, de legs ou d'affranchissement, il ne pouvait pas systématiquement garder le pécule. Toutefois, la loi prévoyait qu'un esclave qui était affranchi obtienne son pécule, à moins que celui-ci ne soit expressément retenu.¹⁷¹ En cas de legs en revanche, l'esclave ne reçoit normalement pas le pécule, à moins que cela ne soit expressément mentionné.¹⁷² En toutes circonstances, le pécule pouvait aussi être légué par le maître à une tierce personne.¹⁷³ Ainsi, nous constatons que le pécule appartenait au maître et qu'il était seulement à disposition de l'esclave.

N'ayant pas de personnalité juridique, l'esclave ne pouvait normalement pas être entendu en justice. Sa parole, sans valeur, ne pouvait être reçue en témoignage.¹⁷⁴ Ainsi, l'accès au tribunal lui était en général interdit. Toutefois, au besoin, un esclave pouvait être interrogé après avoir été torturé. Sa parole recevait alors une sorte d'autorisation légale par la torture qu'il subissait.¹⁷⁵

6.5.1.2. Le pouvoir du maître sur son esclave

Le maître jouissait d'une véritable *potestas* sur son esclave. Celle-ci revêt d'ailleurs un caractère absolu que l'on peut comparer au droit de propriété qui implique le droit d'user, de jouir et de disposer de la chose. Pour son maître, il est un bien, une marchandise, qu'il peut léguer, vendre ou donner de la même manière que des

¹⁷⁰ Cf. Digeste 15.1.4.

¹⁷¹ Cf. Digeste 15.1.53.

¹⁷² Cf. Digeste 33.8.24.

¹⁷³ Cf. Digeste 33.8.8.8.

¹⁷⁴ Cf. Térence, Phormion. 2.1, 292.

¹⁷⁵ Cf. Digeste 22.5.

animaux ou des outils.¹⁷⁶ Ainsi, face à son maître, l'esclave n'avait aucun contrôle ni sur son travail, ni sur sa personne.¹⁷⁷

Le maître avait aussi sur ses esclaves le droit de vie et de mort. Toutefois, des lois vinrent bientôt limiter ce pouvoir qui pouvait amener bien des excès. Ainsi, la *lex Pétroia*, datant de 19 p.C., défend au maître de livrer son esclave aux bêtes des jeux du cirque, à moins qu'il n'ait été reconnu coupable d'une faute quelconque. Au 2^{ème} siècle p.C l'empereur Antonin décréta qu'un maître ne pouvait tuer son esclave sans motif. Un esclave ayant subi de mauvais traitements, qui se réfugiait dans un temple ou auprès de la statue du prince, pouvait recourir au magistrat qui contraindrait son maître à le vendre.¹⁷⁸ Ainsi, le pouvoir du maître sur son esclave fut quelque peu limité. Toutefois, il demeurait toujours bien réel.

Cette brève étude de la situation juridique des esclaves nous montre que le sort que la loi leur réservait était dur, voire cruel. Considéré comme une chose, l'esclave était livré au pouvoir absolu que son maître avait sur lui. Privé de droits, et même de liens de parenté, légalement reconnus, il pouvait être séparé à tout moment de son épouse ou de ses enfants. Nous remarquons également que ce n'est qu'à partir du 1^{er} et surtout du 2^{ème} siècle p.C., soit sous l'Empire, que la loi commença à se montrer quelque peu plus humaine envers les esclaves. Dans un chapitre ultérieur, il faudra nous interroger sur les raisons de cet assouplissement, étant donné qu'il a plus ou moins lieu à la période qui nous intéresse.

6.5.2. Dans les faits

L'esclave n'était pas systématiquement maltraité dans la maison de son maître. Comme il était sa propriété, il était dans l'intérêt du maître d'en tirer le meilleur parti, d'en faire le meilleur usage. Aussi le maître veillait-il en général à lui fournir ce qui

¹⁷⁶ Cf. Digeste 33.7.8.

¹⁷⁷ Cf. Finley, Esclavage antique 97.

¹⁷⁸ Cf. Gaius, Institutes 1.53.

était indispensable à la vie : nourriture, vêtements et gîte. Encourageant la frugalité et l'économie, Caton nous informe de la quantité de nourriture et de vin, ainsi que des vêtements à remettre aux esclaves.¹⁷⁹ Ainsi, les travailleurs recevaient quatre boisseaux de blé, soit trente-quatre litres en hiver et quatre et demi, soit trente-huit litres en été. L'intendant et son épouse, le bouvier, avaient chacun droit à trois boisseaux, soit vingt-cinq litres de blé ou froment. Les esclaves entravés quant à eux recevaient cinq livres de pain en hiver contre quatre en été. Caton règle aussi la ration de vin quotidienne qui variait de 0,27 à 0,8 litre selon les différents mois de l'année. A cela s'ajoutait encore un setier d'huile, soit 0,54 litre par mois et un boisseau de sel, soit 8,67 litres par an. Concernant le vêtement, Caton recommande une tunique sans manches tous les deux ans ainsi que de bons sabots garnis de clous de fer. Columelle exhorte les maîtres à bien entretenir et vêtir les esclaves afin de les préserver du vent, du froid et de la pluie.¹⁸⁰ Quant au logement, Varron conseille de choisir un lieu qui leur épargnera l'excès du chaud en été ou du froid en hiver, car ainsi ils y trouveront un repos réparateur de leurs forces.¹⁸¹ Columelle évoque en outre la demeure des esclaves enchaînés, les fameuses *ergastula* dont nous avons déjà parlé : « Quant aux esclaves enchaînés, on leur fera une prison aussi saine que possible, et éclairée par des fenêtres nombreuses, étroites et assez exhaussées pour qu'ils ne puissent y atteindre avec la main ». ¹⁸²

Columelle recommande aussi aux maîtres de traiter les bons esclaves avec familiarité, de plaisanter avec eux, de discuter de leurs occupations et même de soulager par de bonnes paroles le poids de leur travail et de leur condition.¹⁸³ Ces attentions devaient, selon lui, encourager l'esclave à mieux effectuer son travail. Sénèque, dans l'une de ses Lettres à Lucilius, insiste également sur la nécessité d'éviter les mauvais traitements et les cruautés inutiles. Car bien traiter ses esclaves

¹⁷⁹ Cf. Caton, Économie rurale 1.56-59.

¹⁸⁰ Cf. Columelle, De l'Agriculture 1.8.

¹⁸¹ Cf. Varron, De l'Agriculture 1.13.

¹⁸² Cf. Columelle, De l'Agriculture 1.6.

¹⁸³ Cf. Columelle, De l'Agriculture 1.8.

est le meilleur moyen de les rendre fidèles et obéissants. Aussi invite-t-il même à les considérer comme des *familiares*, c'est-à-dire des membres de sa propre famille, et même à les inviter à sa table.¹⁸⁴

Apporter un certain bien-être à l'esclave tout en augmentant le profit du maître, telle est la philosophie prônée par Caton, Varron et Columelle. A cette fin, ils encouragent particulièrement deux ménagements : le mariage et le pécule.

Le mariage des esclaves, comme nous venons de le voir, n'était pas reconnu par la loi. Il constituait une faveur accordée par le maître à son esclave, en tout cas aux bons esclaves. Ces mariages apportaient un double avantage au maître : les enfants qui naissaient de ces unions (*vernae*) venaient augmenter le capital du maître d'une part, et ils garantissaient une certaine fidélité de la part des esclaves.¹⁸⁵ Aussi, malgré les réticences de la loi, les unions et les parentés serviles étaient-elles assez largement reconnues. De nombreuses inscriptions de monuments funéraires attestent d'ailleurs cet usage.¹⁸⁶

Le pécule constituait une autre manière de motiver l'esclave dans son travail. Ainsi, Varron préconise d'attribuer aux meilleurs esclaves quelques têtes de bétail qu'ils pourront laisser paître sur le domaine du maître.¹⁸⁷ Selon les informations du Digeste, le pécule pourra aussi se composer de vin,¹⁸⁸ de vêtements,¹⁸⁹ d'or ou d'argent,¹⁹⁰ voire même d'une maison.¹⁹¹ Parfois, il pouvait être constitué d'esclaves, les *vicarii*, qui étaient les esclaves des esclaves. Soit que le maître les légât à son

¹⁸⁴ Cf. Sénèque, Lettres 6.47.

¹⁸⁵ Cf. Varron, De l'Agriculture 1.17.

¹⁸⁶ Cf. Orelli, Inscriptionum I 2842-2843-2844.

¹⁸⁷ Cf. Varron, De l'Agriculture 1.17.

¹⁸⁸ Cf. Digeste 33.6.9, 3.

¹⁸⁹ Cf. Digeste 15.1.25.

¹⁹⁰ Cf. Digeste 14.4.5, 13.

¹⁹¹ Cf. Digeste 15.1.22.

esclave¹⁹², soit que celui-ci les achetât lui-même.¹⁹³ Plus un esclave parvenait à accroître son pécule, plus il augmentait ses chances de pouvoir racheter sa liberté.¹⁹⁴

Les esclaves jouissaient aussi d'un peu de liberté lors de certaines fêtes, durant lesquelles les maîtres se plaisaient à oublier leur condition servile. Ainsi, les fêtes de Saturne et celles de Servius Tullius apportaient un peu de couleur et de joie au quotidien morne des esclaves. C'est Servius Tullius, dont le nom trahissait peut-être une origine servile, qui avait instauré à Rome les jours sacrés de Saturne. Les fêtes de Servius se célébraient aux Ides de mars et d'août. Les Saturnales, quant à elles, avaient lieu fin décembre. Admis à la table de leur maître, les esclaves, prenaient durant ces fêtes l'apparence des hommes libres. Populaires, ces fêtes duraient plusieurs jours : fixées à trois jours par César, elles ne cessèrent de se prolonger sous l'Empire.¹⁹⁵ Selon Horace, les maîtres supportaient ces fêtes et leurs insolences, sachant que dès leur fin, ils reprenaient le contrôle de la situation.¹⁹⁶

En guise de synthèse sur ce point, nous pouvons donc dire que les esclaves, en privation de leur liberté, trouvaient dans la maison de leur maître, les choses indispensables à la vie : un toit, de quoi se nourrir et se vêtir. Ils jouissaient même de quelques faveurs, à savoir une apparence de mariage et de propriété et à leur mort une place dans le tombeau de la famille ou dans les columbaria. Toutefois, ces attentions et ces quelques ménagements dépendaient, répétons-le, pour beaucoup du bon vouloir du maître. Les esclaves étaient livrés aux caprices de celui-ci, car selon la loi, ils n'avaient aucun droit. Il faut aussi relever que la situation des esclaves évolua passablement avec le temps. Au début de la République, il était proche de la famille et partageait en grande partie la vie de son maître. Selon Plutarque, Caton,

¹⁹² Cf. Digeste 35.2.56, 4.

¹⁹³ Cf. Digeste 15.1.37, 1.

¹⁹⁴ Cf. Digeste 33.8.

¹⁹⁵ Cf. Wallon, Histoire 490-491.

¹⁹⁶ Cf. Horace, Satires 2.7, 115.

au début de sa carrière, mangeait la même nourriture que ses esclaves et partageait leurs travaux.¹⁹⁷ Sa femme allaitait même parfois les enfants des esclaves, afin qu'ils eussent une bienveillance naturelle pour son fils.¹⁹⁸ Cependant, à partir du 3^{ème} siècle avant notre ère, l'apparition des grands domaines (*latifundia*) liée aux conquêtes de Rome, contribua à la dégradation de la condition servile. L'augmentation du nombre d'esclaves, provoquée par ces deux phénomènes connexes, éloigna progressivement les esclaves de la famille. L'apparition du *villicus* (l'intendant) comme régisseur des grands domaines créa aussi une distance entre le maître et ses esclaves. Toutefois, les écrits de Columelle ou ceux de Sénèque, datant tous deux du 1^{er} siècle p.C, attestent eux aussi, tout comme les textes juridiques dont nous avons parlé au point 2.2.5.1, que les esclaves furent à nouveau traités avec plus d'humanité à partir du 1^{er} siècle de l'Empire. Enfin, il faut encore préciser que la condition des esclaves n'était pas pour tous la même. Ceux qui travaillaient enchaînés aux champs, dans les carrières, les mines ou les moulins, menaient une vie très dure qui épuisait leurs corps jusqu'aux dernières limites. De plus, ils ne jouissaient pratiquement d'aucune liberté. En revanche, les esclaves occupant des fonctions de direction, tels l'intendant, le comptable, le patron d'une boutique ou le chef d'atelier, les esclaves rattachés à des fonctions intellectuelles, tels le grammairien ou le pédagogue ou occupés à des fonctions prestigieuses au service direct du maître, tels le comédien, le musicien ou encore le médecin, jouissaient de conditions de vie beaucoup plus agréables. Dans leur vie quotidienne, ils auraient presque pu se croire libres.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Cf. Plutarque, Caton l'Ancien 3, 2.

¹⁹⁸ Cf. Plutarque, Caton l'Ancien 29.

¹⁹⁹ Cf. Wallon, Histoire 484-489. Cette question de la condition de vie réelle des esclaves ne fait pas l'unanimité chez les historiens contemporains. Pour certains, la condition de vie des esclaves romains devait être somme toute plutôt agréable. Ainsi Boissier (Études 10) ; Aymard et Auboyer (Rome et son Empire 157-158 ; 546-547). D'autres par contre, jugent la situation des esclaves comme très difficile. Ainsi, Delacampagne (Histoire de l'Esclavage 73-74). Allard (Les esclaves chrétiens 165-172). Wallon, (Histoire 471 et ss) bien qu'il soutienne que l'esclavage fut un grand mal et que les esclaves vécurent dans des conditions difficiles, souligne qu'ils ne furent pas toujours traités de manière inhumaine. La position de Finley (Esclavage antique 164) nous semble être la plus appropriée. En effet, il fait une distinction entre le traitement plus ou moins humain d'individus et l'inhumanité de l'esclavage en tant qu'institution.

6.6. Cas de fugitivus

6.6.1. Statut d'un fugitif

Pour échapper aux rigueurs de la condition servile, certains esclaves choisissaient parfois de fuir. Nous devons aborder maintenant cette question des fugitifs, qui nous intéresse particulièrement, étant donné qu'elle concerne directement l'épître à Philémon. Tout d'abord, comment définir un esclave fugitif ? Selon l'édit des édiles, l'esclave qui sort de la maison de son maître dans la pensée de n'y pas revenir est un fugitif.²⁰⁰ Ce même édit va même plus loin puisqu'il affirme qu'un esclave qui se cache avec l'idée de fuir, même avant d'en avoir trouvé le moyen, sans même sortir de la maison de son maître est déjà un fugitif.²⁰¹ Ainsi, l'intention de se soustraire au lien qui le relie à son maître suffit déjà pour qu'un esclave soit déclaré fugitif. La fuite était considérée comme un grave crime qui méritait de sévères sanctions. Lactance nous informe sur les principales peines et châtiments réservées aux fugitifs. Ainsi, il parle des coups (*verbera*), des fers (*vincula*), de l'*ergastulum* ou encore de la croix (*crux*).²⁰² A ces peines, nous devons encore ajouter les marques au fer (*stigmata*) qui étaient à proprement parler le signe distinctif des esclaves. Souvent, ils étaient marqués au front, du nom de leur maître.²⁰³ Comme nous le constatons, ces peines étaient lourdes et elles pouvaient même aller jusqu'à la crucifixion, c'est-à-dire la mise à mort. Ainsi, Tacite, nous parle de la crucifixion de Geta, fugitif en l'an 69 p.C.²⁰⁴ Selon Polybe, il s'agissait de la punition traditionnelle des esclaves rebelles et de ceux qui avaient fui vers l'ennemi.²⁰⁵ Un fugitif qui s'enrôlait dans l'armée était aussi passible de la peine de mort.²⁰⁶ Car, ce faisant, il usurpait la liberté, étant

²⁰⁰ Cf. Digeste 21.1.17, 1.

²⁰¹ Cf. Digeste 21.1.17, 4.

²⁰² Cf. Lactance, Institutions 5.18, 14.

²⁰³ Cf. Pétrone, Satyricon 103.

²⁰⁴ Cf. Tacite, Histoire 2.72, 2.

²⁰⁵ Cf. Polybe, Histoires 1.69, 5

²⁰⁶ Cf. Digeste 59.16.11.

donné que les légions étaient formées uniquement d'hommes libres. Bien qu'elle ne conduisît pas, dans la plupart des cas, à la mort de l'esclave, la fuite entraînait de lourdes conséquences qui le marquaient d'un caractère quasi indélébile. Ainsi, l'édit des édiles exigeait que lors de la vente d'un esclave, le fugitif dût être annoncé comme tel.²⁰⁷ A l'époque d'Auguste, une clause de garantie était également en vigueur. Ainsi le vendeur devait assurer que l'esclave n'était pas un fugitif.²⁰⁸ Ces deux éléments nous indiquent néanmoins que tous les fugitifs n'étaient pas systématiquement marqués au front, d'où le besoin de ces garanties. En cas de leurre, le nouveau maître pouvait alors intenter la cause rédhibitoire (*causa redhibitoria*),²⁰⁹ qui annulait alors la vente. Au début de l'Empire, vint encore s'ajouter la possibilité de recourir à l'action estimatoire (*causa aestimatoria*).²¹⁰ Ainsi, le maître qui voulait tout de même garder un esclave fugitif non déclaré qu'il avait acheté, avait ainsi droit au remboursement d'une partie du prix payé. Ces différents points nous indiquent que le fait d'avoir été un fugitif était considéré comme une moins-value, un défaut, qui tout comme une maladie ou l'amputation d'un membre signifiait une perte de valeur de l'esclave concerné. De plus, un passage de la loi *Aelia Sentia* de 4. p.C., stipule que les esclaves punis par leur maître des *vincula ou des stigmata*, n'obtiendraient, en cas d'affranchissement, que le statut de *peregrini deditici*. Ce statut octroyait la liberté, mais non la citoyenneté romaine.²¹¹ Toutes ces sanctions et ces restrictions devaient conduire l'esclave à bien réfléchir avant de fuir et à avoir de bonnes raisons de le faire.

6.6.2. Les causes d'une fuite

Tentons d'énumérer à présent les causes qui pouvaient pousser un esclave à fuir.

²⁰⁷ Cf. Digeste 21.1.1, 1

²⁰⁸ Cf. Digeste 44.4.4, 5

²⁰⁹ Cf. Digeste 21.1.1, 1.

²¹⁰ Cf. Digeste 21.1.48, 1.

²¹¹ Cf. Suétone, Auguste 40, 4 ; Gaius, Institutes 1.13.

6.6.2.1. Fuir pour devenir libre

Un esclave pouvait fuir tout d'abord parce qu'il aspirait à la liberté. Mais la fuite ne procurait pas à proprement parler la liberté, étant donné que seul l'affranchissement, comme nous allons le voir dans notre prochain chapitre, permettait de l'acquérir. En fuyant, l'esclave, volait en quelque sorte une liberté qui demeurait très incertaine. Pour éviter d'être repris, il devait fuir au loin, à l'étranger. Mais, la mise sur pied, au début de l'empire, de postes de garde en Italie et plus tard dans les provinces, diminua considérablement ses chances de réussite.²¹² Il pouvait aussi se joindre à une bande d'esclaves qui avaient fait du vol leur métier. Toutefois, selon Tacite, cet état ne correspondait pas à tous les esclaves, mais seulement à ceux qui étaient féroces et sauvages.²¹³

6.6.2.2. Fuir pour changer de maître

En fuyant, un esclave pouvait aussi rechercher à changer de place de travail.²¹⁴ Dans ce cas, la fuite était alors souvent la conséquence d'un ressentiment développé en raison de conditions de vie défavorables dans la maison de son maître. Les excès des maîtres qui frappaient, punissaient et châtaient leurs esclaves faisaient naître chez ceux-ci l'idée de fuir afin d'avoir un meilleur sort. Un esclave maltraité pouvait en effet, selon Sénèque, faire appel à un magistrat en cas de cruauté, de lubricité ou d'avarice.²¹⁵ Dans le premier livre de *De clementia*, il dit notamment que les esclaves trouvent un asile près de la statue du prince en cas de mauvais traitement.²¹⁶ Ainsi, les esclaves avaient deux manières de protester contre les abus de leur maître. L'une, profane, le droit de plainte auprès du préfet de la ville. L'autre sacrée en trouvant refuge auprès de la statue de l'empereur sur le forum. Mais bientôt ces deux

²¹² Cf. Suétone, Auguste 32,1 ; Tibère 37, 1.

²¹³ Cf. Tacite, Annales 4.27, 2.

²¹⁴ Pour Bellen, qui a étudié de manière très détaillée la question des esclaves fugitifs dans l'Empire romain, le changement de place de travail était la raison essentielle des fuites. Cf. Bellen, Studien 126-128.

²¹⁵ Cf. Sénèque, Des Bienfaits 3.22.

²¹⁶ Cf. Sénèque, De la Clémence 1.18.

mesures qui s'inscrivaient dans la vague humaniste des débuts de l'Empire se confondirent et devinrent un seul et même recours. Ces pratiques attestent que l'État commence alors à reconnaître quelques droits aux esclaves. Lorsqu'un esclave avait fui la maison de son maître et qu'il utilisait son droit de plainte auprès du préfet de la ville, celui-ci pouvait alors décider de le vendre à un autre maître.²¹⁷ Toutefois, nous devons encore préciser que le droit de plainte, accordé par Tibère à Rome et en Italie, ne sera appliqué que près de cent ans plus tard dans les provinces. Tibère octroya en revanche le droit d'asile à douze temples d'Asie, à un temple en Crète et encore à un autre à Chypre.²¹⁸ La question qui se pose ici est de savoir si l'esclave qui cherche asile ou qui use de son droit de plainte est à considérer comme un fugitif. A l'époque de Vespasien, soit au 1^{er} siècle p.C, Caelius Sabinus déclare qu'il faut les considérer comme des fugitifs.²¹⁹ Mais, pour Ulpien qui vécut au début du 3^{ème} siècle, il ne faut plus employer le terme de fugitif, car le but de ces démarches n'est pas la fuite.²²⁰

Toutefois, comme nous venons de le relever, tous les esclaves n'avaient pas au 1^{er} siècle de notre ère la possibilité de recourir à la forme légale et officielle en cas de mauvais traitement. Désireux d'améliorer leur sort, certains fuyaient tout de même leur maître en espérant être accueillis dans une autre maison. Cette tentative avait toutefois peu de chance d'aboutir, étant donné que la loi punissait sévèrement celui qui abritait un esclave fugitif. Considéré comme receleur, il était condamné à la restitution au double.²²¹ De même, la loi punissait également celui qui poussait un esclave à fuir la maison de son maître dans le but de gagner une force de travail supplémentaire.²²²

²¹⁷ Cf. Augustin, Traité sur l'évangile de Jean, 41.4.

²¹⁸ Cf. Suétone, Annales 3.6, 30.

²¹⁹ Cf. Digeste 21.1.17, 13

²²⁰ Cf. Digeste 21.1.17, 12.

²²¹ Cf. Plaute Poenula 1.1, 184.

²²² Cf. Lex Fabia : Digeste 48.15.6, 2.

6.6.2.3. Fuir vers un ami du maître

Enfin, certains esclaves, à la suite d'un litige avec leur maître ou de mauvais traitements fuyaient la maison de leur maître afin de faire appel à un ami du maître qui allait jouer les intermédiaires. Les prières de cet ami parvenaient parfois à ramener le maître à de meilleures intentions envers son esclave.²²³ L'édit des édiles considérait que l'esclave qui agissait ainsi ne devait pas être considéré comme un fugitif.²²⁴

Les fugitifs qui avaient fui la maison de leur maître dans l'idée de n'y plus revenir et qui après un certain temps, se décidaient à rentrer d'eux-mêmes, recouraient aussi, dans la plupart des cas, à un ami du maître. Ce dernier remettait alors à l'esclave une lettre qui avait pour but d'apaiser la colère du maître et le convaincre de se montrer clément. L'épître à Philémon que nous avons étudiée dans la première partie de notre travail est un exemple de ce genre de lettre.²²⁵

²²³ Cf. Plaute, *Les Captifs*, 3.3, 456.

²²⁴ Cf. *Digeste* 21.1.17, 4.

²²⁵ Un autre exemple de ce type de lettre, est celle de Pline le Jeune (61/62 – 117 p.C.) à Sabinianus. Bien que celle-ci traite de la relation entre un affranchi et son patron, cette lettre est, par bien des aspects, proche de l'épître à Philémon et date plus ou moins de la même période. Pline y intercède en faveur d'un affranchi dont nous ne connaissons pas le nom. Comme nous allons le voir plus loin (point 6.7.3.2), certains droits et devoirs obligeaient les affranchis et les patrons l'un envers l'autre. L'affranchi n'a vraisemblablement pas honoré ses obligations. Désirant rétablir la relation qui le lie à son patron, il s'adresse alors à Pline le Jeune, un ami influent de Sabinianus, afin qu'il intercède en sa faveur. Voici la lettre que Pline écrivit à son cher Sabinianus: « Votre affranchi, contre qui vous m'aviez dit que vous étiez en colère, m'est venu trouver; et, prosterné à mes pieds, il y est demeuré collé comme si c'eût été sur les vôtres. Il a beaucoup pleuré, beaucoup prié; il s'est tu longtemps; en un mot, il m'a persuadé de son repentir. Je le crois véritablement corrigé, parce qu'il reconnaît sa faute. Je sais que vous êtes irrité, je sais que vous l'êtes avec raison; mais jamais la modération n'est plus louable que quand l'indignation est plus juste. Vous avez aimé cet homme, et j'espère que vous lui rendrez un jour votre bienveillance; en attendant, il me suffit que vous m'accordiez son pardon. Vous pourrez, s'il y retourne, reprendre votre colère. Après s'être laissé désarmer une fois, elle sera bien plus excusable. Donnez quelque chose à sa jeunesse, à ses larmes, à votre douceur naturelle. Ne le tourmentez pas davantage, ne vous tourmentez plus vous-même; car, doux et humain comme vous êtes, c'est vous tourmenter que de vous fâcher. Je crains que je ne paraisse pas supplier, mais exiger, si je joins mes supplications aux siennes. Je les joindrai pourtant, avec d'autant plus d'instance que les réprimandes qu'il a reçues de moi, ont été plus sévères. Je l'ai menacé très affirmativement de ne me plus jamais mêler de lui; mais cela, je ne l'ai dit que pour cet homme qu'il fallait intimider, et non pas pour vous. Car peut-être serai-je encore une autre fois obligé de vous demander grâce, et vous de me l'accorder, si la faute est telle que nous puissions honnêtement, moi intercéder, et vous pardonner. Adieu. » (Pline, *Lettres*, 9.21) L'intercession de Pline a porté ses fruits. Dans une seconde lettre adressée à ce même Sabinianus, Pline le remercie de l'avoir écouté et de s'être montré indulgent envers son affranchi. (Pline, *Lettres*, 9.24).

6.6.3. Application au cas d'Onésime

Cet excursus sur la fuite des esclaves va d'ailleurs nous permettre à présent de préciser certains points de la lettre qui nous intéresse. Concernant les raisons de la fuite d'Onésime, il nous semble pouvoir exclure la possibilité qu'il ait été maltraité par Philémon. En effet, Paul ne reproche à aucun moment à Philémon de s'être montré cruel ou inhumain envers son esclave, comme il le fait par exemple dans l'épître aux Colossiens (Col 4,1). Paul n'essaie pas non plus de régler un quelconque litige, tel un vol, causé par Onésime. Soulignons aussi que, s'il avait été maltraité par son maître, il aurait éventuellement pu recourir au droit d'asile auprès de la statue du prince, étant donné que Tibère avait accordé ce droit à douze temples d'Asie. En revanche, il n'aurait pu recourir au droit de plainte, étant donné que celui-ci ne fut accordé aux provinces que dans le courant du 2^{ème} siècle p.C. Il nous paraît également clair que, d'un point de vue légal, Onésime est à considérer comme un véritable fugitif et non pas comme un esclave cherchant la médiation d'un ami du maître. Il a fui la maison de son maître dans l'intention de n'y plus revenir. Ce statut de fugitif faisait encourir de graves peines à Onésime. Si son maître le retrouvait, il risquait certes d'être battu, mais aussi d'être marqué au fer sur le front et de devoir travailler enchaîné. De plus, ce statut de fugitif le prêterait en cas de vente et même en cas d'affranchissement.

De tout cela, il nous semble pouvoir conclure qu'Onésime a fui la maison de Philémon parce qu'il aspirait à une vie meilleure et qu'il rêvait peut-être de liberté. Après avoir vagabondé un certain temps et avoir constaté que sa nouvelle vie n'était pas meilleure que celle qu'il menait chez Philémon, il s'est alors décidé à retourner dans la maison de son maître. Mais, conscient des peines qu'il encourait, il fit alors appel à Paul afin qu'il intercède en sa faveur.

6.7. L'affranchissement

Nous allons, dans ce chapitre, essayer de mieux cerner la pratique de l'affranchissement (*manumissio*) à Rome. L'affranchissement était le seul moyen

d'échapper à la condition servile, qui était héréditaire.²²⁶ Affranchi, un esclave cessait d'être une propriété, un objet, pour devenir sujet de droit.²²⁷ Il obtenait ainsi la liberté et le droit de cité dans l'État romain. Toutefois, malgré la reconnaissance de sa citoyenneté, il demeurait dans une situation sociale et politique inférieure à celle du citoyen romain né libre (*ingenuus*), car rien ne pouvait vraiment effacer la tâche originelle de l'esclavage.²²⁸ Seuls les fils des affranchis deviennent citoyens à part entière, comme par exemple le poète Horace.²²⁹ Nous devons expliquer les différents modes d'affranchissement qui permettaient à un esclave de quitter sa condition servile et de parvenir ainsi à la liberté.

6.7.1. Les modes d'affranchissement

6.7.1.1. L'affranchissement légal

L'affranchissement légal pouvait, sous la République, se faire par testament, par le cens ou par la baguette.

L'affranchissement par testament, consistait en un acte de dernière volonté par lequel le maître réglait la condition de son esclave. Il pouvait le libérer soit directement, soit alors indirectement, en chargeant son héritier de le faire. L'affranchissement direct ne pouvait avoir lieu que si l'esclave appartenait au testateur.²³⁰ Si en revanche l'esclave ne lui appartenait pas, il avait recours à la forme indirecte. L'héritier devait alors, pour accomplir la volonté du défunt, affranchir l'esclave en question. L'exécuteur testamentaire devait, pour ce faire, recourir à l'une des deux manières solennelles en usage, à savoir le cens ou la baguette.²³¹

²²⁶ Cf. Delacampagne, Histoire 79.

²²⁷ Cf. Finley, Esclavage antique 129.

²²⁸ Cf. Lécivain, Libertus 1200.

²²⁹ Cf. Horace, Satires 1.6, 1-6.

²³⁰ Cf. Digeste 40.4.10, 1.

²³¹ Cf. Wallon, Histoire 581.

L'affranchissement par le cens n'était possible qu'aux périodes de recensement. Le maître présentait alors l'esclave au censeur en affirmant son souhait de l'affranchir. Le censeur l'inscrivait ensuite parmi les tribus romaines. Cette manière de faire tomba cependant en désuétude vers la fin du règne de Vespasien, décédé en 79 p.C.²³²

L'affranchissement par la baguette (*vindicta*) avait lieu sous la forme d'un procès fictif. A l'origine, il imitait la procédure des *legis actiones* et des formalités de la revendication des meubles et des immeubles.²³³ Le maître comparaissait avec son esclave devant le préteur. L'esclave, qui ne pouvait pas agir en justice, était représenté par un *assertor libertatis*, souvent un licteur, qui jouait le rôle de demandeur. Comme le maître ne s'opposait pas la demande, le magistrat constatait la liberté. Quand les *legis actiones* furent remplacées par la procédure formulaire, le procès ressembla encore plus à un simulacre. Le maître, en présence d'un préteur ou d'un magistrat ayant autorité, touchait l'esclave de sa baguette (*vindicta*) en disant : « *Hunc hominem ex jure Quiritium liberum esse volo* », paroles sacramentelles qui procuraient la liberté. Il lui donnait un léger soufflet et le faisait tourner sur lui-même comme pour le lâcher de la main.²³⁴ Par sa simplicité et le peu de formalités qu'elle exigeait, cette procédure formulaire devint, sous l'empire, la manière la plus courante d'affranchir. En effet, le magistrat pouvait procéder à cet acte de juridiction non seulement dans son tribunal, mais partout où il se trouvait et à tout moment.²³⁵ La seule condition requise était que le magistrat fût plus élevé en dignité que le maître.

²³² Cf. Ulpien, Fragment 1.8.

²³³ Les *Legis actiones* constituent une procédure judiciaire créée par la loi des XII tables. Cette procédure formaliste consiste à transposer les paroles de la loi à un mode personnel et actif. Dans cette procédure, il faut observer scrupuleusement les paroles de la loi : il ne faut pas en changer un mot, sans quoi l'action ne repose plus sur la force de la loi et l'on perd son procès.

²³⁴ Henri Wallon (Histoire 582) pense que c'était le magistrat et non le maître qui touchait l'esclave avec la baguette. Ainsi, le préteur ratifiait et consacrait l'acte de volonté du maître. Toutefois, l'ensemble des informations à notre disposition nous fait plutôt penser que c'était le maître qui touchait l'esclave de sa baguette. Cf. Lécervain, *Manumissio* 1585 ; Digeste 40.1.4.

²³⁵ Cf. Digeste 40.2.7.

6.7.1.2. L'affranchissement extralégal

Outre les trois modes légaux d'affranchissement dont nous venons de parler, plusieurs formes de manumission extralégales se développèrent dès la fin de la République. Dans la pratique, les trois procédures légales pouvaient s'avérer quelque peu incommodes. En effet, le cens, d'une part, n'avait lieu que tous les cinq ans. D'autre part, l'accès aux prêteurs ou aux magistrats n'était aisé qu'en ville de Rome. Enfin, le testament ne produisait ses effets souvent qu'à longue échéance, à la mort du testateur. Aussi les affranchissements sans forme légale, se multiplièrent-ils bientôt. L'esclave devenait libre en vertu de la seule volonté du maître, exprimée par accord tacite, par une lettre, par une déclaration faite devant des amis (*inter amicos*).²³⁶ Il suffisait que la volonté du maître fût libre et que l'intention d'affranchir fût évidente.²³⁷ Mais ces formes extralégales demeuraient précaires, étant donné qu'elles ne jouissaient d'aucune légalité civile. De cette manière, le propriétaire pouvait à tout moment revenir sur sa décision. Seul l'affranchissement légal procurait une liberté irrévocable.²³⁸ Toutefois, la loi *Junia Narbona*, dont la date incertaine de promulgation, remonte probablement au début de l'Empire, procurait la latinité junienne. Les Latins juniens constituent une catégorie inférieure d'affranchis, qui de leur vivant ont les mêmes droits que les Latins coloniaux.²³⁹ Cependant, à la différence de ces derniers, leurs biens, à leur mort, reviennent à leur patron. Pour résumer, on pourrait dire que le Latin junien « vit libre, mais meurt esclave ».²⁴⁰

²³⁶ Cf. Sénèque, *De la Vie heureuse* 24.3.

²³⁷ Cf. Pétrone, *Satyricon* 41.

²³⁸ Cf. Wallon, *Histoire* 584.

²³⁹ Les Latins coloniaux n'avaient pas tout à fait les mêmes droits que les anciens Latins de la ligue. Ainsi, ils avaient le droit de faire du commerce. Par contre, le droit du *conubium* ou mariage ne leur était accordé que par concession. La citoyenneté romaine, bien qu'elle leur fût de plus en plus souvent accordée, ne l'était pas automatiquement. Cf. Gaudemet, *Les institutions* 213.

²⁴⁰ Cf. Gaudemet, *Les institutions* 325.

6.7.2. Mesures limitant les affranchissements

Sous la République, aucune restriction concernant l'affranchissement des esclaves n'avait été posée. Cependant, la multiplication des affranchissements au début de l'Empire devint cause d'inquiétude. En effet, les affranchis, souvent d'origine étrangère, risquaient peu à peu de l'emporter sur les citoyens de vieille souche.²⁴¹ Aussi Auguste introduisit-il bientôt des dispositions restrictives à l'affranchissement des esclaves. Ainsi, la loi *Fufia Caninia* (2 a.C.) limitait les affranchissements par testament. Le pourcentage d'esclaves que le testateur pouvait affranchir variait selon le nombre total d'esclaves qu'il possédait : un maître qui en possédait entre deux et dix, pouvait en affranchir jusqu'à la moitié ; celui qui avait sous son toit, entre dix et trente esclaves, pouvait en affranchir le tiers. Entre trente et cent esclaves, il n'était possible d'en affranchir que le quart et entre cent et cinq cents, le cinquième seulement. De plus, le nombre total d'esclaves affranchis, ne pouvait jamais dépasser cent.²⁴² La loi *Aelia Sentia* (4 p.C) posait des conditions valables pour tout affranchissement. Elle limitait notamment de manière très stricte l'affranchissement des esclaves de moins de trente ans : des motifs sérieux devaient être présentés devant un conseil composé de cinq sénateurs et cinq chevaliers. Si leur avis était favorable, l'affranchissement devait obligatoirement se faire par vindicte. Si ces conditions n'étaient pas respectées, l'affranchissement ne procurait que la latinité junienne. Les mêmes conditions étaient appliquées aux maîtres de moins de vingt ans qui souhaitaient affranchir leurs esclaves.²⁴³ Dans des cas précis, la non observance de ces conditions conduisait à la nullité de l'affranchissement. La loi *Aelia Sentia* frappait aussi de nullité les affranchissements frauduleux qui portaient atteinte aux droits du créancier.²⁴⁴

²⁴¹ Cf. Gaudemet, Les institutions 321.

²⁴² Cf. Gaius, Institutes 1.42-46.

²⁴³ Cf. Gaius, Institutes 1.38-41.

²⁴⁴ Cf. Gaius, Institutes 1.47.

6.7.3. Les conséquences de l'affranchissement

6.7.3.1. Signes distinctifs des affranchis

L'affranchi portait, tout comme le citoyen, la toge. Il coiffait le *pileus*, bonnet pointu qui était le symbole traditionnel de la liberté du citoyen. Toutefois, à la fin de la République et sous l'Empire, comme les citoyens ne le portaient plus guère, le *pileus* devint véritablement le symbole des affranchis. Il était aussi de coutume que les affranchis se rasent la tête lors de leur première sortie.²⁴⁵ Dès la fin de la République, l'affranchi portait les trois noms romains. Il prenait en général le nom et le prénom de son patron, son nom d'esclave devenant alors son surnom.

6.7.3.2. Devoirs et droits du patron et de l'affranchi

Une fois affranchi, l'ancien maître de l'esclave devenait son patron (*patronus*). L'affranchi était en quelque sorte sous la dépendance de son patron comme un fils sous celle de son père. Il faisait ainsi partie de la famille, de la *gens* de son patron. Le patronage comportait des devoirs et des droits qui étaient proches de ceux du client. Ainsi, le patron était le protecteur naturel des ses anciens esclaves.²⁴⁶ Il leur devait aide et assistance en justice, et en général contre tout abus de pouvoir.²⁴⁷ A la mort de ses affranchis, le patron accueillait souvent leurs corps dans le tombeau familial. En contrepartie, l'affranchi devait respect (*obsequium*)²⁴⁸ et assistance (*officium*) à son patron. Le respect dû au patron interdisait par exemple à un affranchi de lui intenter une action en justice ou de témoigner contre lui. Par respect et fidélité, il devait supporter le dommage encouru ou l'injustice commise par son patron. Les bons offices qu'un affranchi devait à son patron étaient vraisemblablement proches de ceux des clients : ils devaient l'escorter et lui venir en aide financièrement s'il était

²⁴⁵ Cf. Tite-Live, Histoire romaine 45.44, 19.

²⁴⁶ Cf. Lécivain, Libertus 1204.

²⁴⁷ Cf. Denys d'Halicarnasse 2.10.

²⁴⁸ Cf. Suétone, Galba 4. Ce passage nous apprend que Galba obligeait ses affranchis à venir le saluer deux fois par jour, matin et soir.

frappé de quelque malheur.²⁴⁹ Ces devoirs étaient de stricte obligation. Le lien qui les unissait reposait alors sur leur *fides*, leur confiance réciproque et le respect de la parole donnée.²⁵⁰

L'affranchissement était parfois offert par le maître, en récompense de bons services et de fidélité, mais le plus souvent, l'esclave devait, avec son pécule, acheter sa liberté.²⁵¹ Dans cette société où le nombre de serviteurs dépassait très largement les besoins, l'affranchissement ne lésait guère le maître. Devenu patron de son ancien esclave, il préservait une bonne partie de ses droits et de ses intérêts.

6.7.3.3. Droits politiques et civils des affranchis

Les affranchis ne jouissaient pas des mêmes droits politiques, civils et sociaux qu'un citoyen né libre (*ingenuus*). En effet, ils étaient exclus des magistratures et du sénat.²⁵² D'office, ils étaient inscrits dans l'une des quatre tribus urbaines qui étaient les plus peuplées et les moins prestigieuses. Exclus d'abord du service militaire et des légions sous la République, ils y furent par la suite acceptés et intégrés. Ainsi, en 296 a.C., lors de la troisième guerre Samnite, les affranchis furent appelés au service militaire.²⁵³ Jusqu'à Auguste, il n'y avait pas de droit de mariage (*conubium*) entre affranchis et ingénus. Pourtant, cette interdiction commença déjà à tomber en désuétude à la fin de la République.²⁵⁴ Pendant sa vie, l'affranchi était propriétaire de ses biens. A sa mort, le droit à la succession de l'affranchi avait déjà été réglé par la loi des Douze Tables : d'abord venaient les héritiers testamentaires et la femme de

²⁴⁹ Cf. Denys d'Halicarnasse 2.10.

²⁵⁰ Cf. Suétone, Caligula 16. Ce passage nous informe que Caligula donna une grande somme d'argent à une affranchie, qui malgré les tortures infligées n'avait pas trahi son maître.

²⁵¹ Cf. Suétone, Vespasien 16.

²⁵² Cf. Suétone, Claude 24. Selon ce témoignage, Claude aurait donné le laticlave, insigne sénatorial à un fils d'affranchi, ce qui aux yeux de Suétone est une erreur. Plus loin, Suétone rappelle que par *libertini*, il ne faut pas comprendre les affranchis, mais les citoyens libres, nés de pères affranchis.

²⁵³ Cf. Tite-Live, Histoire romaine 10.21, 4

²⁵⁴ Cf. Tite-Live, Histoire romaine 39.19, 5. Dans ce passage, une affranchie du nom de Hispala Faecenia est autorisée à épouser un homme de condition libre.

l'affranchi ; à défaut de ceux-ci, le patron et ses descendants devenaient ses héritiers.²⁵⁵

6.7.3.4. Moyens de parvenir à l'ingénuité

Sous l'Empire, deux moyens permettaient aux affranchis de parvenir à l'ingénuité et d'effacer ainsi définitivement la trace de l'esclavage.

La concession de l'anneau d'or (*jus aureorum anulorum*) lui donnait la plénitude des droits de chevalier, le *cognomen* équestre, la capacité d'occuper les fonctions équestres²⁵⁶ et municipales et l'affranchissait des droits du patron.²⁵⁷ Toutefois, sous le Haut Empire, avec la perte d'importance du titre de chevalier, le *jus aureorum anulorum* n'offre plus qu'une ingénuité fictive. Les affranchis qui l'obtiennent, bien qu'ils demeurent assimilés aux ingénus, restent soumis à l'égard du patron, des devoirs de *l'obsequium* et de *l'officium*.

La *natalium restitutio*, accordée par l'empereur seul, donnait l'ingénuité complète.²⁵⁸ Usuellement, elle n'était accordée qu'avec le consentement du patron. L'affranchi qui en jouissait, était alors complètement assimilé à l'ingénu. Il pouvait épouser une personne de famille sénatoriale, le patron perdait sur lui tous ses droits.²⁵⁹

6.8. Synthèse : Situation au 1^{er} siècle de notre ère

Parvenus au terme de notre étude de l'esclavage à Rome, il nous paraît souhaitable d'en rassembler, de manière succincte, les données qui concernent l'épître à Philémon, soit le 1^{er} siècle de notre ère.

²⁵⁵ Cf. Gaius, Institutes 3.46-49.

²⁵⁶ Cf. Tacite, Histoire 1.13 ; 2.57.

²⁵⁷ Cf. Pline, Lettres 8.6.

²⁵⁸ Cf. Digeste 2.4.10, 3.

²⁵⁹ Cf. Digeste 40.11.2-5.

Tout d'abord, nous pouvons relever qu'à cette époque, le nombre d'esclaves à Rome et dans l'Empire devait être considérable. Rappelons-nous par exemple que Flavius Joseph mentionne 97'000 prisonniers voués à l'esclavage lors de la Guerre juive, vers la fin du premier siècle (point 6.2.2.2) ; que lors de leurs conquêtes, les Romains réduisaient parfois des peuples entiers en esclavage. Ainsi, 1^{er} siècle p.C., l'esclavage touche une bonne partie de la population de Rome et de l'Empire, c'est un phénomène omniprésent. Cela se remarque justement dans les écrits de Paul lui-même qui se réfère à de nombreuses reprises au vocabulaire lié à la servitude.²⁶⁰

Nous pouvons aussi relever qu'à cette époque les esclaves ne possèdent pas ou alors très peu de droits légalement reconnus. Ainsi, on ne leur reconnaît pas de personnalité juridique, ils ne possèdent rien qui leur appartienne vraiment et les liens de la famille ne leur sont pas accordés (point 6.5.1.1).

Toutefois, on commence à leur accorder certains droits ayant pour but de les protéger de la cruauté et des abus de leurs maîtres : le droit de plainte en cas d'abus (point 6.6.2.2), l'interdiction, selon la loi *Pétronia* (19 p.C), faite au maître de livrer sans motif valable son esclave aux bêtes du cirque (point 6.5.1.2). On commence aussi à leur accorder un peu plus de loisirs, en prolongeant le temps des fêtes qui leur sont réservées (point 6.5.2). Parallèlement, les droits des affranchis s'élargissent à cette époque : droit de mariage avec des ingénus (point 6.7.3.3), concession de l'anneau d'or et introduction de la *natalium restitutio*, deux moyens leur permettant aux de parvenir à l'ingénuité (point 6.7.3.4).

En contrepartie, Auguste promulgue des lois limitant les affranchissements : loi *Fufia Caninia* et loi *Aelia Sentia* (point 6.7.2). La législation se durcit aussi face aux fugitifs : introduction d'une clause de garantie, de la *causa aestimatoria* et de la loi *Aelia Sentia*, qui en cas d'affranchissement, ne leur accordait que le statut de *peregrini deditici* (point 6.6.1). Ces durcissements nous amènent à penser que les

²⁶⁰ Cf. Sans parler de l'épître à Philémon, notons par exemple: 1 Co 7,20-24; 1 Co 12,13; Ga 3,28; Rm 6,15-23; Rm 8, 14-17; Ph 2,5-11...

cas de fuite devaient être assez fréquents au début de l'Empire et que par ces mesures, on espérait y mettre un terme.

Enfin, nous avons déjà relevé, à partir du 1^{er} siècle, la présence de plus d'humanité dans les rapports entre maîtres et esclaves (point 6.5.1 et 6.5.2).

III. PAUL EN DIALOGUE AVEC SON TEMPS

Dans cette partie, notre propos sera de déterminer si d'autres conceptions de l'esclavage ont pu avoir une certaine influence sur la pensée de Paul. Nous venons de constater que le 1er siècle p.C. est caractérisé par l'apparition d'une plus grande humanité dans les rapports entre maîtres et esclaves. La fraternité préconisée dans l'épître à Philémon s'inscrit-elle dans ce courant humaniste ou alors trouve-t-elle plutôt sa source dans le judaïsme dont Paul était issu ? Pour tenter de répondre à cette question, nous allons, dans un premier temps, nous arrêter un peu plus longuement sur un courant de pensée qui favorisa cet humanisme : le stoïcisme (point 7). Puis, nous examinerons plus en détail la conception de l'esclavage dans le judaïsme (point 8). Enfin, pour clore ces parties consacrées à l'étude de l'esclavage, (II et III) nous nous interrogerons sur l'influence exercée par ces diverses conceptions étudiées sur la pensée paulinienne (point 9).

7. Le stoïcisme et l'esclavage²⁶¹

Le stoïcisme est un courant philosophique fondé par Zénon de Kition (344-262) au 4^{ème} siècle a.C. On le divise en trois principales périodes : l'ancien stoïcisme (Zénon de Kition, Cléanthe, Chrysippe, Diogène de Babylone, Antipater de Tarse), le moyen stoïcisme (Panétius de Rhodes, Posidonius d'Apamée) et le stoïcisme impérial ou

²⁶¹ Pour ce chapitre, nous nous appuyons particulièrement sur les études de Garnsey (Conceptions 177-206), Wengst (Philemon 75-101), Waldstein (Zum Menschsein 31-49), Lohse (Umwelt NT 179-186), Bodson (La morale sociale 67-130).

romain (Sénèque, Épictète, Marc Aurèle) La doctrine stoïcienne²⁶² s'est ainsi développée sur plusieurs siècles et a évolué au fil du temps. Aussi forme-t-elle pas, à proprement parler, un tout cohérent.

De plus, il ne nous reste que des fragments épars de l'ancienne Stoa, tels Zénon ou Cléanthe. Si nous possédons les œuvres complètes d'auteurs tels Sénèque (4 a.C – 65 p.C), Épictète (50 – 125 p. C) et Marc Aurèle (121 - 180 p. C), pour la période ancienne et moyenne, il n'est guère aisé de formuler des thèses précises concernant l'esclavage. Ce n'est donc qu'à partir des auteurs de notre ère, époque qui correspond opportunément à celle de l'épître à Philémon, que nous sommes à même d'identifier une conception de l'esclavage. Nous concentrerons donc notre étude tout naturellement sur les écrits d'Épictète et de Sénèque.

7.1. L'esclavage légal

7.1.1. Indifférence face à tout ce qui ne nous appartient pas

De manière générale, nous pouvons dire que les Stoïciens établissaient une première distinction entre esclavage légal et esclavage moral. Pour le stoïcien, l'esclavage légal n'a aucune importance. Il s'agit simplement d'une condition extérieure, comme la santé, la maladie, la richesse ou la pauvreté.²⁶³ Pas plus que ces « accidents », l'esclavage n'affecte l'homme tout entier, mais seulement le corps. L'âme demeure épargnée. Ainsi, c'est le corps seulement qu'un maître peut vendre

²⁶² Pour le stoïcisme, le monde est un tout unifié sur lequel dieu règne partout. L'homme, participant à la connaissance de dieu, doit comprendre la nature et faire tout son possible pour vivre en harmonie avec celle-ci. En effet, l'homme fait partie de la nature, elle est son milieu. Aussi, doit-il la respecter pour se respecter lui-même. Le stoïcien, sachant qu'il est au sein d'un ordre cosmique, ne se soucie pas du rang social, des richesses... Homme, femme, citoyen, barbare, esclave, riche, pauvre, tous participent au seul et même cosmos. La maladie ou les souffrances ne l'affectent pas non plus. Il considère tout ce qui lui arrive comme étant la volonté de dieu, duquel il a tout reçu. Libre intérieurement, le stoïcien est convaincu que s'il vit ainsi, viendra un jour le moment de quitter le monde et de recevoir alors la paix de l'âme. Aussi, regarde-t-il la mort avec une grande confiance.

Le stoïcisme connut un grand succès auprès des Romains. Parmi ses adeptes, nous pouvons nommer un des plus grands écrivains et politiciens de son temps, Cicéron et aussi Sénèque le conseiller de Néron, le philosophe Épictète ainsi que l'empereur Marc-Aurèle. Cette philosophie simple et harmonieuse correspondait très bien à l'esprit pratique des Romains. A l'image du monde, l'empire romain fut aussi souvent décrit comme un tout dans lequel chacun a sa place et son rôle à jouer. Cf. Lohse, Umwelt NT 179-186.

²⁶³ Cf. Épictète, Entretiens 4.1.76-79.

ou acheter, l'âme demeurant libre.²⁶⁴ Aussi, en tant que tel, ne faut-il juger l'esclavage légal ni bon, ni mauvais, mais juste indifférent. En conséquence, les philosophes stoïciens ne s'attardent que peu sur cette question et ne cherchent pas à préciser les causes ou les origines de l'esclavage légal. Le bien matériel de l'homme ne les intéresse que peu : c'est avant tout son bien spirituel qu'ils recherchent.²⁶⁵ Épictète, lui-même esclave d'Épaphrodite, un affranchi de Néron, illustre bien, dans son comportement son insensibilité au bien matériel. Une anecdote relayée par de nombreux traités de morale raconte que son maître s'amusait à lui tordre la jambe. Épictète lui dit alors : « Vous la casserez » ! Ce qui ne tarda pas à arriver. Épictète ajouta alors sur le même ton : « Je vous l'avais bien dit ». ²⁶⁶ Cette indifférence peut nous surprendre. Toutefois, elle correspond à une conviction importante des stoïciens qu'Épictète résume ainsi : « Tout ce que tu ne peux pas te procurer ou conserver, lorsque tu le désires, t'est complètement étranger ». ²⁶⁷ Ainsi, les biens, les amis, la famille et même notre corps nous sont étrangers et ne nous appartiennent pas. Seule l'âme est propre et c'est à elle seule qu'il faut consacrer tous ses soins.

7.1.2. Les rapports entre maîtres et esclaves

Cette philosophie de l'indifférence face à tout ce qui nous est extérieur conduisit également les stoïciens à ne pas prêter d'importance au rang social. Pour eux, il y a dans tous les hommes une raison commune, une même nature. Sénèque l'exprime clairement : « Nous avons tous les mêmes commencements, une même origine. Nul n'est plus noble qu'un autre, s'il n'a l'esprit plus droit et plus propre à la vertu... Le

²⁶⁴ Ainsi, s'exprime Sénèque (Des Bienfaits 3.20) à ce sujet : « C'est une erreur de penser que la servitude absorbe l'homme tout entier : la meilleure partie de lui-même en est exempte. Le corps seul obéit et reconnaît la loi du maître : l'âme demeure indépendante; elle est si libre et dégagée d'entraves, que, dans cette prison même où elle est renfermée, elle ne peut être empêchée de prendre son essor, pour s'élever aux plus sublimes objets, et s'élancer auprès des dieux dans l'infini. C'est donc le corps seul que le sort a mis entre les mains du maître : c'est là ce qu'il achète, ce qu'il vend; l'âme est et reste émancipée. Tout ce qui vient d'elle est libre ; car nous ne pouvons donner des ordres illimités, et nos esclaves ne sont pas tenus de nous obéir en tout: ils ne feront pas ce qu'on leur commandera contre la république ; ils ne prêteront la main à aucun crime. »

²⁶⁵ Cf. Bodson, La morale 73.

²⁶⁶ Cf. Wallon, Histoire 663, note 1.

²⁶⁷ Cf. Épictète, Entretiens 4.1, 77.

père commun, c'est le monde. Par des degrés ou brillants ou obscurs, chacun de nous remonte à cette origine première ».²⁶⁸ Ainsi, si tous les hommes sont parents, s'ils partagent une même race et une même origine, une sorte de fraternité universelle doit les unir. En ce sens, les stoïciens préconisèrent la pratique d'une certaine humanité dans les rapports humains et cela même envers les esclaves ou les étrangers.

Dans une fameuse lettre à Lucilius,²⁶⁹ datant de la dernière période de sa vie, le même Sénèque rédigea de nobles pensées sur les rapports entre maîtres et esclaves. Il commence par féliciter Lucilius qui vit de manière familière avec ses esclaves et l'invite à les traiter avec humanité. Après avoir passé en revue les mauvais traitements dont ils sont souvent l'objet, Sénèque rappelle qu'ils sont des êtres humains à part entière : « Songez un peu que cet homme que vous appelez votre esclave est né de la même semence que vous, qu'il jouit du même ciel, respire le même air, et, comme vous, vit et meurt ». Ainsi, pour Sénèque tout comme pour Épictète d'ailleurs,²⁷⁰ les serviteurs, avant d'être des esclaves, sont des hommes, des personnes humaines, qui par leur nature sont égales à leurs maîtres.²⁷¹ Et c'est justement parce qu'ils sont des êtres humains qu'il convient de les traiter avec humanité et respect. Car, au-delà, de ses apparences serviles, un esclave peut posséder une âme vertueuse qui n'est autre que la demeure de Dieu.²⁷² Aussi, invite-t-il Lucilius à montrer de la bienveillance envers ses esclaves et même de les

²⁶⁸ Cf. Sénèque, Des Bienfaits 3.28.

²⁶⁹ Cf. Sénèque, Lettres à Lucilius 5.47.

²⁷⁰ Cf. Épictète va encore presque plus loin que Sénèque quand il dit. « Il n'y a d'esclave naturel que celui qui ne participe pas à la raison or cela n'est vrai que des bêtes et non des hommes. L'âne est un esclave destiné par la nature à porter nos fardeaux, parce qu'il n'a point en partage la raison et l'usage de sa volonté. Que si ce don lui eût été fait, l'âne se refuserait légitimement à notre empire, et serait un être égal et semblable à nous. » (Épictète, Entretiens 2.8). Selon Épictète, il n'y a donc pas d'esclaves selon le droit divin. Comme tous les humains sont reliés par une fraternité universelle, tous peuvent être libres. L'esclavage en tant que tel n'est donc pas conforme à la nature humaine. (Entretiens 1.13, 3-5.)

²⁷¹ Cf. Sénèque, Des Bienfaits 3.22 : « Quoi donc? Un maître reçoit un bienfait de son esclave ? Non, mais un homme d'un autre homme ». Cf. aussi Sénèque, Des Bienfaits 3.28.

²⁷² Cf. Sénèque, Lettres à Lucilius 4.31 : « Quel est-il? Une âme; mais une âme droite, vertueuse, élevée. Eh! Qu'est-elle autre chose que Dieu habitant le corps humain? Elle peut tomber, cette âme, dans un esclave, dans un affranchi, comme dans un chevalier romain. Qu'est-ce en effet que ces mots : chevalier romain, esclave, affranchi ? Des noms créés par l'ambition et par une injurieuse distinction; de tout coin de la terre on peut s'élancer vers le ciel; prenez seulement votre essor ».

admettre à sa table, à les considérer comme des familiers, voire même comme des amis. Résumant sa doctrine, il dit encore : « Traitez votre inférieur comme vous voudriez être traité par votre supérieur ». Il engage alors les maîtres à user d'humanité envers leurs esclaves, car eux aussi, tout maîtres qu'ils sont, ont des supérieurs qui pourraient aussi les traiter avec cruauté. De plus, nul n'est à l'abri de tomber soi-même un jour en esclavage: « A la défaite de Varus, que de Romains d'une illustre naissance, à qui leurs exploits allaient ouvrir le sénat, se sont vus rabaissés par la fortune! De l'un elle a fait un berger, de l'autre un gardien de chaumière. Méprisez donc un homme pour sa condition, qui, toute vile qu'elle vous paraît, peut devenir la vôtre! ».

De ce texte ressort très nettement l'idée stoïcienne selon laquelle, les esclaves ne sont pas des êtres inférieurs, mais bel et bien des êtres humains qu'il faut traiter en conséquence. En incitant les maîtres à inviter les esclaves à leur table, à les considérer comme des familiers, Sénèque plaide pour un retour à l'antique usage des débuts de la République, quand maîtres et esclaves vivaient et travaillaient ensemble, partageant la même table. Mais, dans le contexte du début de l'Empire, cette proposition est vraiment innovante et à contre-courant, comme il le suggère lui-même à ce propos: « Ici tous nos voluptueux de se récrier : Quelle honte! Quelle bassesse! ». Il encourage aussi les maîtres à ne pas battre les esclaves : « Il est donc très sage à vous de ne vouloir pas être craint de vos esclaves, de ne les châtier qu'en paroles; les coups sont pour les brutes ».²⁷³ Même la crainte, on le voit, est mauvaise conseillère: « Eh bien! Je le répète, mieux vaut de leur part le respect que la crainte ». Sénèque ne remet pas en cause l'institution de l'esclavage : les esclaves doivent obéir à leurs maîtres et les respecter. En même temps, il invite les maîtres à relativiser les différences sociales qui les séparent de leurs esclaves qui eux aussi sont des êtres humains. Cependant, nous devons constater que nous ne trouvons pas d'intention abolitionniste dans le discours de Sénèque, mais seulement, en conformité avec la doctrine stoïcienne, une relativisation des inégalités de statut

²⁷³ Épictète va également dans le même sens. Il s'insurge aussi contre le fait que les esclaves soient battus ou enchaînés, car selon lui, un être humain n'est pas une bête sauvage, mais un être vivant et civilisé (Entretiens 4.1, 120).

social existant alors dans la société romaine. D'ailleurs, s'il invite les maîtres à plus d'humanité envers leurs esclaves, ce peut-être autant par prudence que par conviction : qui sait s'il ne deviendra pas esclave un jour !

7.2. L'esclavage moral

Malgré ces généreux préceptes, les stoïciens, nous l'avons dit, ne s'intéressent que peu à la question de l'esclavage légal qu'ils considèrent comme une réalité extérieure du même type que la pauvreté, la maladie. Cet esclavage est hors de notre contrôle et il n'y a donc pas lieu de s'en préoccuper.²⁷⁴ Le véritable esclavage, tout comme la véritable liberté, est, pour les stoïciens, une propriété de l'esprit ou de l'âme. Cet esclavage dit moral dépend de nous et représente le véritable enjeu de notre liberté. Ainsi, un esprit libre peut habiter un corps qui ne l'est pas et vice-versa. Toujours dans la même lettre, Sénèque le déclare clairement : « Celui-là est un fou, qui, faisant marché pour un cheval, n'en regarde que la housse et le frein, sans songer à la bête; mais plus fou encore est celui qui juge un homme sur son habit, ou bien sur sa condition, qui est encore pour nous une espèce d'habit. Il est esclave; mais peut-être son âme est-elle libre. Il est esclave; doit-on lui en faire un crime? Eh! Qui ne l'est pas? Esclave de la débauche, esclave de l'avarice, esclave de l'ambition: tous du moins esclaves de la peur! ». C'est bien notre attitude face aux conditions extérieures qui détermine si nous sommes libres ou esclaves. Qui se laisse dominer par les conditions extérieures, par ce qui lui est étranger est esclave, qui y demeure indifférent est libre.²⁷⁵ Ainsi, un esclave légal affranchi par son maître, n'aurait pas pour autant gagné la liberté, s'il n'avait d'abord gagné le calme de l'âme.²⁷⁶ Bien qu'affranchi légalement, il resterait un esclave moral et pourrait même tomber dans une servitude pire encore que celle qu'il avait connu jusqu'alors.²⁷⁷ Finalement, pour

²⁷⁴ Épictète conseille de ne pas désirer ce qui nous est étranger, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas en notre pouvoir de se procurer ou de conserver. Tout ce qui nous est étranger, ainsi notre corps, peut-être contraint ou rendu esclave par un plus fort. Mais cela n'a guère d'importance. (Entretiens 4.1, 76-79).

²⁷⁵ Cf. Épictète, Entretiens 4.1, 175 ; Entretiens 3.24, 67-77.

²⁷⁶ Cf. Épictète, Entretiens 2.1, 26-28.

²⁷⁷ Cf. Épictète, Entretiens 4.1, 33-41.

les stoïciens, seul le vertueux qui ne se laisse pas dominer par ses passions est libre et indépendant. Au contraire, est servile et cela quelle que soit sa condition sociale, l'homme mauvais dominé par ses sentiments et ses passions. Mais, comme Sénèque le laisse entendre dans le passage déjà cité plus haut, très peu sont des sages, des personnes vraiment indépendantes : « esclave !...et qui ne l'est pas ? », s'exclame-t-il en effet !

7.3. Le stoïcisme et l'esclavage : synthèse

Le stoïcisme amena un progrès indéniable dans la situation des esclaves. Le premier progrès, consiste à affirmer que les esclaves sont des êtres humains, égaux à leurs maîtres par la nature, dont ils partagent la même semence.²⁷⁸ Rappelons-nous que l'esclave était associé par les juristes à une chose, une *res mobilis* et qu'aucun des droits des personnes ne lui était reconnu²⁷⁹. Ainsi, l'esclave n'était pas sujet de droit, mais objet de droit. Cette conviction de l'affinité de la nature entre maîtres et esclaves aboutit logiquement à un appel clair lancé aux maîtres, à faire montre d'humanité envers leurs esclaves, à les traiter dans la vie de tous les jours comme des familiers, des amis. Certes, comme nous l'avons relevé au point 6.5.2, les esclaves à Rome n'étaient pas systématiquement maltraités, leur situation variant selon les bonnes ou mauvaises dispositions de leur maître. Dans ce même point, nous avons également relevé que Caton, Varron et surtout Columelle encourageaient les maîtres à faire preuve d'une certaine bienveillance envers leurs esclaves. Mais, cela avait surtout pour but d'augmenter le rendement de leur travail. Pour les stoïciens toutefois, bien traiter les esclaves doit devenir une norme générale et constante et non seulement une exception pratiquée par quelques maîtres. De plus, s'il faut bien les traiter, c'est avant tout pour respecter leur dignité humaine et non uniquement pour accroître leur rendement. Toutefois, pour les stoïciens, l'égalité de tous les hommes sur le plan de la dignité humaine ne doit pas nécessairement se

²⁷⁸ Cette conviction stoïcienne condamne ainsi la théorie aristotélicienne d'une inégalité et d'un esclavage naturel. Cf. Aristote, Politiques 1254a 4-11. Pour plus d'informations sur la conception aristotélicienne de l'esclavage : Cf. Garnsey, Conceptions 151-176 ; Waldstein, Zum Menschsein 32-36.

²⁷⁹ Cf. Point 2.2.5.1.1.

traduire par une égalité sociale et, conduire par conséquent à l'émancipation des esclaves. Car la liberté qu'il faut acquérir est essentiellement morale. Comme le résume très bien Wallon : « L'esclave qui veut être libre n'a point à changer d'état : qu'il change de sentiments ».²⁸⁰ Ainsi, en établissant une distinction entre liberté légale et liberté morale, les stoïciens déplacèrent le regard de l'esclavage légal à l'esclavage moral. Laissant de côté l'esclavage légal qu'ils qualifiaient d'indifférent, ils se concentrèrent alors sur l'esclavage moral, le seul véritable esclavage pour eux, qui est un mal qui enchaîne l'homme et contre lequel chacune et chacun doit à tout prix lutter !²⁸¹

8. Le judaïsme et l'esclavage²⁸²

Né à Tarse en Cilicie, Paul était d'origine juive. Selon les Actes des Apôtres, il fut un élève zélé de Gamaliel, haute autorité du judaïsme pharisien d'alors (Ac 22,3). Selon ses propres paroles, Paul était un partisan acharné des traditions de ses pères, surpassant ses compatriotes du même âge (Ga 1,14). Aussi est-il nécessaire, dans le cadre de notre travail, de nous interroger sur la ou les conception(s) juive(s) de l'esclavage. Selon Peter Garnsey il n'est d'ailleurs pas envisageable d'étudier la théologie paulinienne de l'esclavage sans aborder au préalable la conception vétérotestamentaire de l'esclavage.²⁸³ Dans un premier temps, nous allons donc nous fixer sur la pratique de l'esclavage dans l'Ancien Testament (point 8.1). Puis à travers les écrits de la littérature juive (8.2) de l'époque hellénistique et romaine, nous tâcherons de dégager dans quelle mesure les enseignements vétérotestamentaires étaient pris en compte par les Juifs de l'époque de Paul.

²⁸⁰ Cf. Wallon, Histoire 637.

²⁸¹ Cf. Garnsey, Conceptions 204.

²⁸² Pour ce chapitre, nous nous basons essentiellement sur les études de Garnsey (Conceptions 213-232), Gaudemet (Les Institutions 49-52), Gravatt (l'Église 11-17), Wallon (Histoire 87-98) Fitzmeyer (Philemon 29-31), Delacampagne (Histoire de l'esclavage 38-40), Hezser (Jewish slavery in Antiquity), Milani (La schiavitù nel pensiero politico 241-253), De Vaux (Les institutions de l'AT 125-138).

²⁸³ Cf. Garnsey, Conceptions 210.

8.1. L'esclavage dans l'Ancien Testament

L'ancien Testament, et surtout le Pentateuque, traite abondamment de l'esclavage. Plusieurs passages de la Genèse évoquent des cas concrets d'esclavage ayant trait à la vie des patriarches.²⁸⁴

D'autres passages nous transmettent les lois données par Dieu à Moïse concernant les esclaves. Parmi ceux-ci, trois relèvent d'une importance particulière. Il s'agit d'abord du chapitre 21 du livre de l'Exode, tout particulièrement les versets 1 à 11, 20 à 21 ainsi que 26 à 27. Deutéronome 15,12-18 constitue un parallèle au premier passage. Lévitique 25,35-46, quant à lui, est une reformulation ou une réinterprétation plus tardive de cette même loi.²⁸⁵ Ces passages distinguent très clairement deux groupes d'esclaves : les étrangers réduits en esclavage principalement à la suite des guerres et les Israélites qui, dans des cas de détresse seulement, peuvent être réduits en esclavage.

En dehors du Pentateuque, nous trouvons encore d'autres passages relatifs à l'esclavage. Les livres de Job (Jb 1,3 ; 31,3-15) et de Jérémie (Jr 34,8-17) ainsi que celui de l'Ecclésiastique (Si 33,25-33) (Siracide) nous fournissent également des informations intéressantes concernant le traitement réservé aux esclaves.

Dans un premier temps, nous allons prendre en compte les différents passages de la Genèse qui abordent la question de l'esclavage. Ainsi, nous tenterons de cerner la conception de l'esclavage de l'ancien Israël. Ensuite, en nous référant à la loi mosaïque, nous tâcherons de dégager les conditions de la servitude en Israël.

8.1.1. L'esclavage au temps des patriarches

Selon les informations fournies par le livre de la Genèse, les patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, possédaient des esclaves. En outre, plus ils deviendront riches et

²⁸⁴ Cf. Gn 9,23-27 ; Gn 16,9 ; Gn 17,23 ; Gn 37,28 ; Gn 29,24.29.

²⁸⁵ Cf. De Vaux, Les institutions 128-129.

donc bénis de Dieu, plus ils posséderont d'esclaves dans leur maison (Gn 12,16 ; Gn 26,12 ; Gn 32,5). Tentons à présent, en parcourant divers textes de la Genèse traitant de l'esclavage, de mieux saisir la conception vétérotestamentaire de l'esclavage.

8.1.1.1. La malédiction de Noé (Gn 9,18-28)

C'est avec Noé que, pour la première fois, nous rencontrons le concept d'esclave dans l'Ancien Testament. En fait, ce passage constitue une sorte de justification de l'esclavage. En effet, lorsqu'il fut sorti de l'arche, Noé planta de la vigne et s'enivra. Saoul, il se dénuda à l'intérieur de sa tente. Ayant vu la nudité de son père, Cham ne le recouvrit pas, mais appela ses deux autres frères. Sem et Japhet recouvrirent aussitôt leur père d'un manteau, avançant à reculons pour ne pas voir la nudité de leur père. Revenu de son ivresse, Noé, prononça alors cette malédiction : « Maudit soit Canaan (fils de Cham) ! Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves. ! (...) Béni soit Yahvé le Dieu de Sem, et que Canaan soit son esclave ! Que Dieu mette Japhet au large, qu'il habite dans les tentes de Sem et que Canaan soit son esclave » (Gn 9,25-27). Ainsi, c'est dans cette malédiction prononcée par Noé envers la descendance de son fils Cham que l'esclavage trouve sa justification. Ce seront donc tous les descendants de Cham, père de Canaan, qui seront soumis à Sem, l'ancêtre d'Abraham et des Israélites.

Ce passage véhicule l'idée répandue alors que certains peuples étaient voués à l'esclavage.²⁸⁶ Ainsi, par exemple, le livre de Judith nous indique que les Assyriens considéraient les Juifs comme un peuple d'esclaves. En effet, quand les officiers assyriens viennent à la tente d'Holopherne, ils lui disent : « Ces esclaves (les Juifs) ont osé descendre vers nous et nous attaquer pour se faire complètement massacrer » (Jdt 14,13). De même, les Juifs considèrent les Cananéens comme un peuple d'esclaves. Et, comme ils sont esclaves, ils n'ont pas droit à la terre, mais c'est à Israël, le peuple de la bénédiction, qu'elle revient. Un autre passage du livre

²⁸⁶ Cf. Hezser, Jewish 61-63.

de Josué condamne cette fois-ci les Gabaonites à l'esclavage. Les Gabaonites, leur voisin, craignant pour leur avenir parviennent à faire alliance par la ruse avec Israël. Par fidélité à l'alliance conclue avec eux, Josué ne peut détruire leurs villes et massacrer leurs populations, une fois la ruse découverte. Mais, il prononce sur les Gabaonites cette malédiction : « Désormais vous êtes maudits et vous ne cesserez jamais d'être en servitude comme fendeurs de bois et porteurs d'eau dans la maison de mon Dieu » (Jos 9,23). Dans les deux cas, tant Canaan que les Gabaonites ont commis une faute. Aussi, l'esclavage auquel sont condamnés ces peuples, est-il considéré comme une punition de Dieu à la suite d'une erreur commise.

8.1.1.2. La naissance d'Ismaël (Gn 16,1-15)

Ce passage comme d'autres qui suivront d'ailleurs, nous informe qu'Abraham possédait des esclaves. Comme Saraï ne pouvait concevoir d'enfant de manière naturelle, elle envisage d'en avoir un par l'intermédiaire d'Agar son esclave.²⁸⁷ Une fois enceinte, Agar regarde de haut sa maîtresse. Agacée, Saraï accuse Abraham d'être responsable de la situation. Celui-ci lui répond alors : « Et bien, ta servante est entre tes mains, fais-lui comme il te semblera bon » (Gn 16,6). Par ces paroles, Abraham cautionne en quelque sorte les mauvais traitements que Saraï va alors infliger à sa servante. Et Saraï va tellement maltraiter Agar que celle-ci finira par fuir. L'Ange de Yahvé, c'est-à-dire Dieu lui-même sous la forme visible où il apparaît aux hommes, entre alors en jeu et dit à Agar : « Retourne chez ta maîtresse et sois-lui soumise » (Gn 16,9). Agar rentre alors chez Abraham et enfante un fils qui reçut le nom d'Ismaël. Agar était en quelque sorte une fugitive, tout comme Onésime dans notre épître. Or, dans ce passage, c'est Yahvé lui-même qui lui ordonne de retourner dans la maison de sa maîtresse et cela bien qu'elle y soit maltraitée. Ainsi, l'idée qui ressort de ce passage est que l'esclave est un bien qui appartient à son maître et que celui-ci peut le traiter comme bon lui semble. Un esclave doit être soumis à son

²⁸⁷ Il s'agit là d'une coutume mésopotamienne. Une femme stérile pouvait reconnaître comme siens les fils nés de l'union de son mari avec une esclave. Ce même cas se reproduira d'ailleurs pour Rachel (Gn 30,1-6) et pour Léa (Gn 30,9-13).

maître et, ni Abraham ni Yahvé ne paraissent offusqués du fait que Saraï maltraite sa servante.

Ce passage présuppose l'idée, alors largement acceptée, selon laquelle les esclaves étaient considérés comme des animaux ou comme une chose.²⁸⁸ Ainsi, alors qu'il est en Égypte chez Pharaon, Abraham, achète ses esclaves avec des animaux : « il eut du petit et du gros bétail, des ânes, des esclaves, des servantes, des ânesses et des chameaux » (Gn 12,16). Remarquons que les esclaves et les servantes sont énumérés ici entre les ânes et les ânesses, ce qui montre bien qu'ils sont considérés comme des animaux. De même, Jacob, de son long séjour chez Laban, envoie des messagers dire à son frère Ésaü : « J'ai séjourné chez Laban et je m'y suis attardé jusqu'à maintenant. J'ai acquis bœufs et ânes, petit bétail, serviteurs et servantes » (Gn 32,5-6). Les esclaves, sont à nouveau comptés parmi les animaux.

8.1.1.3. L'asservissement d'Ésaü à son frère Jacob (Gn 25,19-27)

L'asservissement d'Ésaü à son frère Jacob commence déjà avant leur naissance. Alors qu'ils sont encore dans le sein de leur mère, Yahvé dit à Rébecca : « Il y a deux nations en ton sein, deux peuples, issus de toi, se sépareront, un peuple dominera un peuple, l'aîné servira le cadet » (Gn 25,23). Dans ce verset, Dieu condamne ainsi Ésaü, avant même qu'il ne naisse, à l'esclavage. Cette prédilection se réalisera bel et bien, étant donné que bien des années plus tard, alors qu'Isaac est sur le point de mourir, il accorde sa bénédiction à son fils cadet Jacob. Ce dernier, aidé de sa mère Rebecca, est en effet parvenu par un subterfuge à subtiliser la bénédiction que son père Isaac voulait accorder à Ésaü. Une fois le subterfuge découvert, Isaac dit à Ésaü : « Je l'ai établi ton maître, je lui ai donné tous ses frères comme serviteurs. (...) Tu vivras de ton épée, tu serviras ton frère » (Gn 27,37.40). Ce passage est délicat. En effet, parlant de Canaan, nous avons dit que l'esclavage était la conséquence d'une faute commise. Or, dans ce cas précis, Ésaü n'a pas commis de faute : il est condamné par Yahvé, dès avant sa naissance à la servitude. C'est un

²⁸⁸ Cf. Hezser, Jewish 57.

peu comme si Dieu l'avait créé par nature pour être un esclave. Cette idée de l'esclavage par nature a été théorisée par Aristote (384 – 322 a.C.) déjà. Voyons à présent ce qu'il faut comprendre par le concept d'esclavage par nature. C'est dans la POLITIQUE, qu'ARISTOTE introduit pour la première fois un examen assez approfondi de l'esclavage. Dans cet ouvrage, il aborde les questions relatives à la structure et à la fin de l'État. Constatant que l'esclavage est un élément structurel dans une cité, il en conclut que l'esclavage doit être naturel. Selon lui, c'est la nature qui a créé certains êtres pour commander et d'autres pour obéir. Ainsi, l'être qui grâce à son intelligence est capable de délibérer est chef, patron par nature. Par contre, l'être qui en vertu de sa vigueur physique est capable de suivre est soumis, il est un esclave par nature.²⁸⁹ Pour Aristote, l'esclave par nature et l'homme libre par nature sont deux être biologiquement distincts et opposés.²⁹⁰ En effet, l'esclave par nature est privé de la faculté de délibérer.²⁹¹ De même, bien qu'il ne soit pas totalement privé de raison, celle-ci est largement déficiente : « Ainsi celui-ci est esclave par nature (...) qui n'a part à la raison que dans la mesure où il peut la percevoir, mais non pas la posséder lui-même ». ²⁹² Ainsi, les esclaves par nature sont-ils incapables de prendre des décisions concernant leur propre vie, mais ils ne peuvent que suivre les décisions des autres.²⁹³ La conséquence de ce développement est que pour un esclave par nature, il est bon de vivre dans la condition servile. Ainsi, la servitude ne sert pas seulement les intérêts du maître mais aussi ceux de l'esclave. Le maître et l'esclave par nature tendent spontanément et naturellement à se joindre par un instinct de survie et de conservation. Le rapport qui existe entre eux est donc utile et vital !²⁹⁴ Aristote conclut également que tous les barbares, sont des esclaves par

²⁸⁹ Cf. Aristote, Politique 1254b 8.

²⁹⁰ Cf. Milani, La schiavitu 105.

²⁹¹ Cf. Aristote, Politique 1254b 6.

²⁹² Cf. Aristote, Politique 1254b 9

²⁹³ Cf. Garnsey, Conceptions 154.

²⁹⁴ Cf. Milani, La schiavitu 114.

nature : « Au Barbare l'Hellène a droit de commander, comme si, par nature, barbare et esclave, c'était la même chose ». ²⁹⁵

En résumé, nous pourrions dire que, selon cette théorie, c'est pour le « bien » d'Ésaü que Dieu le condamne dès le ventre de sa mère à l'esclavage naturel. Ésaü serait ainsi un être inférieur, incapable de prendre des décisions pour sa propre vie. Aussi est-il meilleur pour lui de servir son frère et de lui obéir !

8.1.1.4. Jacob chez Laban (Gn 29-31)

Après avoir usurpé le droit d'aînesse de son frère Ésaü, Jacob prend la fuite et se rend chez son oncle Laban à Paddân-Aram. C'est là que Jacob, le troisième patriarche, un homme à la destinée exceptionnelle, va devenir l'esclave de son oncle Laban qui le retiendra à son service pendant une vingtaine d'années. Laban, tout comme Jacob, est quelqu'un de rusé ! C'est en effet par la ruse que Jacob a usurpé la bénédiction d'Isaac son père aux dépens de son frère Ésaü. Il avait en effet revêtu des peaux de chevreaux pour paraître velu comme l'était son frère ! A présent, c'est Laban qui va user de la ruse pour retenir Jacob à son service ! Au début du passage, Laban semble proposer un salaire à Jacob pour son travail : « Parce que tu es mon parent, vas-tu me servir pour rien ? Indique-moi quel doit être ton salaire » (Gn 29,15). Jacob répond alors à Laban : « Je te servirai sept années pour Rachel, ta fille cadette » (Gn 29,18). Il s'agit là d'un étrange marché. En effet, pour payer la dot lui permettant d'épouser Rachel, Jacob va servir son oncle durant sept ans, travaillant côte à côte avec ses serviteurs et ses esclaves. Une fois ce service terminé, Laban trompe Jacob et lui donne pour épouse Léa sa fille aînée. Devant les plaintes de Jacob, Laban lui accorde aussi Rachel en mariage, mais contre sept nouvelles années de travail à son service. Notons que chaque fois que l'une de ses filles se marie, Laban lui accorde une esclave en dot (Gn 29,24.29). Rachel, qui, dans un premier temps, ne pouvait pas avoir d'enfant, décida, tout comme Sarah, d'en avoir par l'intermédiaire de sa servante Bilha, de laquelle naquirent deux fils. Léa, bien

²⁹⁵ Cf. Aristote, Politique 1252b 4.

qu'elle eût enfanté quatre fils, fit comme Rachel et eut ainsi encore deux fils par l'intermédiaire de sa servante Zilpa (Gn 30,3-13). Après avoir travaillé plusieurs années pour acquérir un troupeau, Jacob décide de fuir la maison de Laban, de peur que ce dernier ne lui reprenne ses filles et tout son bétail. Cette crainte était bien fondée. En effet, une fois que Laban eut retrouvé Jacob, celui-ci lui dit : « Ces filles sont mes filles, ces enfants sont mes enfants, ce bétail et mon bétail, tout ce que tu vois est à moi » (Gn 31,43). Ce passage nous montre bien que Laban considérait Jacob comme un esclave qui ne possède rien. Cette conception sera aussi confirmée par le livre de l'Exode. Ainsi, selon Ex 21,4, un esclave célibataire auquel le maître avait donné une épouse, quittait seul, le moment venu, la maison de son maître. La femme et les enfants restaient chez le maître auquel ils appartenaient. Dans le cas de Jacob, c'est uniquement par une intervention où Dieu visita Laban en songe que celui-ci le laissa partir avec sa femme et ses enfants.

Mais ce texte nous réserve encore une autre surprise. Les filles de Laban sont considérées elles aussi comme des esclaves, puisque leur père Laban les accorde en mariage à Jacob contre le travail qu'il effectuera! Aussi, Rachel et Léa s'écrient-elles contre leur père : « Ne sommes-nous pas considérées par lui comme des étrangères, puisqu'il nous a vendues et qu'il a ensuite mangé notre argent » (Gn 31,15). Ainsi, les deux sœurs estiment que leur père les a vendues comme on le fait pour des esclaves. De plus, en Haute-Mésopotamie, la coutume voulait qu'une part de la dot versée par le fiancé fût remise à l'épouse. Or, dans notre récit, Laban seul a tiré profit du travail effectué par Jacob.²⁹⁶

Ce passage, même s'il ne mentionne pas expressément Jacob comme esclave, fait tout de même largement allusion à la servitude qu'il eut à subir. Jacob, qui s'était mal comporté envers son frère Ésaü, arrive chez son oncle Laban dans une situation de détresse extrême. Il devient alors son serviteur, pour se racheter de son mauvais comportement. Ce passage véhicule à nouveau l'idée selon laquelle la servitude d'un Hébreu est une punition de Dieu en raison de transgressions commises. Et tout

²⁹⁶ Cf. La Bible de Jérusalem, note de bas de page a: Gn 31,15,62.

comme dans le cas de Jacob, le seul moyen d'en sortir est d'adopter un comportement vertueux.²⁹⁷

8.1.1.5. Joseph vendu par ses frères (Gn 37,12-36 ; Gn 39-41)

Après Jacob, c'est son fils cadet, Joseph, qui est vendu en esclavage par ses frères à des marchands madianites pour vingt pièces d'argent. Ceux-ci le revendent à leur tour à Potiphar, un riche égyptien travaillant à la cour de Pharaon qui fait de Joseph son intendant et son bras droit. Yahvé bénit alors la maison de l'Égyptien. Mais, en raison d'une intrigue montée par la maîtresse de maison, le maître de Joseph l'envoya croupir en prison. Et, c'est de sa prison que Joseph interpréta si adroitement les songes du Pharaon. Pour ses bons services, Joseph sera alors nommé maître du palais de Pharaon! Il devient alors le second d'Égypte juste après Pharaon lui-même.

L'histoire de Joseph qui, de victime de la machination de ses frères, devient un héros qui détient pouvoir et autorité à la cour de Pharaon, nous délivre un double enseignement.

Tout d'abord, il nous renseigne sur la précarité des situations personnelles. Joseph, le fils de Jacob, est très facilement vendu par ses frères et considéré comme un esclave. Il suffit en effet de lui enlever sa tunique et de le jeter dans une citerne.

En second lieu, l'exemple du patriarche Joseph nous atteste que, déjà à l'époque où ces textes furent rédigés, un esclave pouvait occuper une place enviable dans la maison de son maître.²⁹⁸ Dans cette histoire, Joseph apparaît ainsi comme le prototype de l'esclave qui devient riche et plus important que la plupart des hommes libres. Progressant dans la hiérarchie servile, il devient même la deuxième personne la plus importante d'Égypte après Pharaon. Ce passage nous montre que Yahvé

²⁹⁷ Cette opinion sera plus tard partagée par Philon d'Alexandrie (Praem Poen 164) ainsi que par Flavius Josèphe (Ant 20.166).

²⁹⁸ Cf. Hezser, Jewish 90.

n'oublie jamais le juste, même quand il s'agit d'un esclave. En toutes situations, il le bénit et le garde sous sa protection.

8.1.2. Les lois relatives à l'esclavage

Avec le livre de l'Exode, un important changement s'opère. D'après ce livre, tout le peuple d'Israël sera réduit en esclavage en Égypte. Les premiers chapitres de l'Exode, qui constituent une véritable ode à la liberté, nous décrivent l'oppression subie durant plusieurs siècles par les Hébreux alors qu'ils étaient les esclaves de Pharaon et des Égyptiens, contraints de construire les villes de Phitom et de Ramses (Ex 1-13). Or, toujours selon le récit de l'Exode, Yahvé va libérer son peuple de la servitude en Égypte. Cette libération pourrait nous faire supposer qu'Israël renonce alors définitivement à la pratique de l'esclavage. Or tel ne fut pas le cas ! En effet, après avoir chanté la libération de l'esclavage opérée par Yahvé, Moïse livre au peuple d'Israël diverses lois relatives à l'esclavage. Ces lois distinguent les esclaves hébreux, des esclaves étrangers. Examinons à présent ces deux catégories, selon leur mode d'asservissement et leur condition respectifs.

8.1.2.1. Les esclaves étrangers

8.1.2.1.1. Acquisition d'esclaves étrangers

Plusieurs passages de la Torah se réfèrent à la réduction d'étrangers en esclavage. Selon le Lévitique, c'est parmi les populations étrangères avoisinantes que les Israélites peuvent se procurer des esclaves : « Les serviteurs et les servantes que tu auras viendront des nations qui vous entourent ; c'est d'elles que vous pourrez acquérir serviteurs et servantes » (Lv 25,44). Si c'est essentiellement par la guerre que les Israélites asservissaient des villes et des peuples étrangers (Dt 20,10-18),²⁹⁹

²⁹⁹ Ce passage traite de la conquête des villes. Si celle-ci se trouve sur le territoire assigné à Israël, rien de vivant ne doit survivre. Si elle se trouve hors de la Terre sainte et si elle se rend, tout le peuple est soumis au travail. Si elle refuse de se rendre, les hommes sont tués, les femmes et les enfants sont emportés comme butin. Cf. aussi Dt 21, 10-14. Ces versets règlent les questions relatives aux femmes captives. Un Israélite peut en choisir une pour femme. S'il la répudie, il ne pourra alors pas la vendre. Cela sous-entend qu'il pourrait la vendre s'il ne l'avait pas épousée.

ces esclaves étrangers pouvaient aussi être achetés.³⁰⁰ Un passage de l'Exode en fixe le prix moyen à 30 sicles (Ex 21,32).³⁰¹ De plus, les nouveau-nés des étrangers résidant sur le territoire d'un Israélite étaient considérés comme la propriété de ce dernier (Lv 25,45).

Ainsi, nous constatons que les Israélites connaissaient, de manière générale, les mêmes modes d'asservissement que les Romains et les autres peuples, à savoir : la guerre, la naissance et la vente.³⁰²

8.1.2.1.2. Condition des esclaves étrangers

Un maître avait toute autorité sur les esclaves étrangers. Il pouvait les utiliser comme bon lui semblait et aussi les revendre. Toutefois, la loi intervient pour proscrire l'abus. Ainsi, elle n'accorda jamais le droit de vie ou de mort sur un esclave qu'il fût juif ou étranger,³⁰³ à tel point qu'un maître qui tuait son esclave était puni de mort. La loi juive considère, en effet, l'esclave comme un être humain. Or, la loi défend de verser le sang humain (Ex 21,20-22).

Un passage de l'Ecclésiastique consacré aux esclaves nous laisse supposer qu'ils pouvaient être traités avec une grande rigueur : « A l'âne le fourrage, le bâton, les fardeaux, au serviteur le pain, le châtiment, le travail. (...) Le joug et la bride font plier la nuque, au mauvais serviteur la torture et la question » (Si 33,25.27). Toutefois, ce même passage du Siracide qui invite les maîtres à traiter leurs esclaves avec fermeté les exhorte immédiatement après à ne pas se montrer trop exigeant envers eux et à les traiter en frères : « Mais ne sois pas trop exigeant envers personne, ne fais rien de contraire à la justice. Tu n'as qu'un esclave ? Qu'il soit comme toi-même, puisque tu l'as acquis dans le sang. Tu n'as qu'un esclave ? Traite-le comme un

³⁰⁰ Cf. Gn 17,12 ; Lv 25,44-45 ; Ex 12,44 ; Lv 22,11 ; Qo 2,7.

³⁰¹ Ce passage fixe à trente sicles le prix à rembourser au maître dans les cas où l'un de ses esclaves serait blessé ou tué par accident. Toutefois, ces prix évoluèrent également au cours des siècles. Selon De Vaux (Les institutions 131), les prix augmentèrent passablement à l'époque grecque.

³⁰² Cf. Wallon, Histoire 91.

³⁰³ Cf. Gravatt, L'Église 14.

frère, car tu en as besoin comme de toi-même » (Si 33,30-32). Ce passage nous révèle bien dans quel état d'esprit les esclaves étaient traités en Israël : avec rigueur et fermeté, mais sans doute avec plus d'humanité que chez beaucoup de peuples de l'Antiquité. Cette plus grande humanité face aux esclaves trouve sans doute son origine dans la servitude qu'Israël, selon le livre de l'Exode (Ex 1-13), a connue pendant plusieurs centaines d'années en Égypte. Le peuple d'Israël gardait vive la mémoire de cet épisode et l'Écriture le lui rappelait souvent pour l'exhorter à se comporter de manière juste et humaine vis-à-vis de l'esclave, de l'étranger, de la veuve ou de l'orphelin : « Souviens-toi que tu as été en servitude au pays d'Égypte et que Yahvé ton Dieu t'en a racheté ; aussi je t'ordonne de mettre cette parole en pratique » (Ex 24,18).³⁰⁴ De plus, leur conception de l'esclavage va aussi évoluer avec le temps. Alors que certains passages de la Genèse les assimilaient à des animaux (point 8.1.2.2), le livre de Job les considère très clairement comme des créatures humaines. Job le rappelle en ces termes : « Si j'ai méconnu les droits de mon serviteur, de ma servante, dans mes litiges avec moi, que ferai-je quand Dieu surgira ? (...) Ne les a-t-il pas créés comme moi dans le ventre ? Un même Dieu nous forma dans le sein » (Jb 31,13-15).

En Israël, l'esclave faisait vraiment partie de la famille. Il n'y avait pas de cloisonnement strict ou d'esprit de classe, comme à Rome, par exemple. Aussi la loi mosaïque assimile-t-elle les esclaves étrangers aux Juifs. Tous les mâles, qu'ils soient Juifs ou non, seront ainsi circoncis (Gn 17,12 ; Ex 12,44). De même, les esclaves observeront le jour du sabbat. En effet, ce jour de repos est sacré pour tous, pour les Juifs, mais aussi pour les étrangers de passage, les esclaves et même pour le bétail.³⁰⁵ Enfin, les esclaves, une fois circoncis, participaient aussi à la Pâque (Ex 12,44) et aux fêtes religieuses. Lors des solennités, l'esclave avait même sa place à la table de son maître (Dt 12,12-18). Toutefois, le fait d'être circoncis ne faisait pas de ses esclaves des Juifs à proprement parler. La circoncision ne

³⁰⁴ Cet épisode fait référence au droit de l'étranger et de l'orphelin. La même exhortation se retrouve en Ex 15,15 se rapportant au traitement de l'esclave hébreu. Dt 5,15 le rappelle aussi concernant le commandement du sabbat à respecter même pour les esclaves.

³⁰⁵ Cf. Ex 20,10 ; Ex 23,12 ; Dt 5,14-16.

constituait, dans ces cas, par une véritable conversion mais plutôt une sorte de purification qui permettait à l'esclave de vivre et de travailler avec des Juifs.³⁰⁶

De plus, la participation des esclaves aux cultes ne les affranchissait pas pour autant. Selon le Lévitique, l'esclavage relatif aux étrangers était perpétuel et héréditaire : « ils (les esclaves) seront votre propriété et vous les laisserez en héritage à vos fils après vous pour qu'ils les possèdent à titre de propriété perpétuelle » (Lv 25,45b-46a). Seules des circonstances bien précises, prévues par la loi, permettaient leur libération.³⁰⁷ Ainsi, une femme captive épousée par un Israélite quittait la condition servile (Dt 21,10-14). De même, un esclave blessé par son maître : « Si un homme frappe l'œil de son esclave ou l'œil de sa servante et l'éborgne, il lui rendra la liberté en compensation de son œil. Et s'il fait tomber une dent de son esclave ou une dent de sa servante, il lui rendra la liberté en compensation de sa dent » (Ex 21,26-27). Ces règles étaient censées inciter les maîtres à ne pas trop maltraiter leurs esclaves. En dehors de ces cas prévus par la loi, tout maître demeurait toujours libre de libérer un esclave s'il le souhaitait.

Contrairement au droit romain, la loi mosaïque se montrait plutôt favorable au fugitif. Ainsi, elle interdisait à quiconque de renvoyer un fugitif qui s'était enfui de la maison de son maître. Voici ce que nous enseigne à ce sujet le livre du Deutéronome : « Tu ne laisseras pas enfermer par son maître un esclave qui se sera enfui de chez son maître auprès de chez toi. Il demeurera avec toi, parmi les tiens, au lieu qu'il aura choisi dans l'une de tes villes où il se trouvera bien ; tu ne le molesteras pas » (Dt 23,16-17). Ce genre de recommandations est à l'opposé de la pratique romaine que nous avons évoquée au point 6.6. A Rome, la fuite était considérée comme une faute grave qui occasionnait de lourdes sanctions pour le fugitif. La loi mosaïque, quant à elle, protège le fugitif. Elle part du principe que si un esclave a fui la maison de son maître, c'est qu'il avait de bonnes raisons de le faire. L'idée qui motive cette prescription est donc qu'il faut protéger un esclave des mauvais traitements que son

³⁰⁶ Cf. Hezser, *Jewish* 117.

³⁰⁷ Cf. Gravatt, *l'Église* 16.

maître pourrait lui infliger. Toutefois, il convient de relever que Dt 23,16-17, est le seul article de la loi israélite abordant cette question des fugitifs. Cette loi, très favorable envers les fugitifs, semble par exemple ne pas s'appliquer aux esclaves ayant fui à l'étranger. En effet, le livre des Rois mentionne la fuite de deux esclaves de Shiméï, le fils de Géra le Benjaminite, qui se sont réfugiés chez le roi de Gat. Shiméï partit alors à la recherche de ses esclaves et put les ramener avec lui (1R 2,39). Il sera bien sûr intéressant de comparer cette pratique avec celle adoptée par Paul dans l'épître à Philémon. En effet, Paul, bien qu'étant d'origine juive, ne suit pas les prescriptions du Deutéronome. C'est plutôt à l'usage romain qu'il se conforme.

8.1.2.2. Les esclaves israélites

8.1.2.2.1. Asservissement des Hébreux

De manière générale, la Loi interdisait d'asservir ou d'exercer un pouvoir de contrainte sur un Israélite (Lv 25,46b). En effet, l'esclavage des Hébreux était en contradiction avec la libération d'Égypte opérée par Yahvé. Libérés du joug de l'Égypte, les Hébreux, devenus les serviteurs de Dieu, ne pouvaient l'être de personne d'autre que de Yahvé (Lv 25,55). Toutefois, en deux situations bien précises, un Hébreu pouvait tout de même devenir esclave : en cas d'extrême nécessité et à titre pénal.³⁰⁸

Lorsque, pour une raison quelconque, un Hébreu connaissait une situation de grande misère et qu'il était incapable de rembourser ses créanciers, il pouvait alors se vendre en esclavage. Le Lévitique détaille de manière précise les conditions d'une telle servitude : « Si ton frère tombe dans la gêne alors qu'il est en rapport avec toi et s'il se vend à toi, tu ne lui imposeras pas un travail d'esclave. Il sera pour toi comme un salarié ou un hôte (...) Ils sont en effet mes serviteurs, eux que j'ai fait sortir du pays d'Égypte, et ils ne doivent pas se vendre comme un esclave se vend. Tu n'exerceras pas sur lui un pouvoir de contrainte mais tu auras la crainte de ton

³⁰⁸ Cf. Gaudemet, Les institutions 51.

Dieu » (Lv 25,39-43). Toujours en cas de nécessité, un père avait le droit de vendre son fils ou sa fille.³⁰⁹

Le second cas concerne un Hébreu coupable d'une effraction qu'il ne peut pour le moment réparer : « Il (le voleur) devra restituer, et s'il n'a pas de quoi, on le vendra pour restituer ce qu'il a volé » (Ex 22,3).³¹⁰

Les lois mosaïques condamnent en revanche vigoureusement le rapt d'un Israélite pour l'exploiter ou pour le vendre en esclavage, comme le fut Joseph par ses frères, dans l'épisode évoqué au point 8.1.1.5. Un tel acte était, en effet, passible de mort (Ex 21,16 ; Dt 24,7).

L'asservissement d'Israélites était donc inhabituelle et en quelque sorte, contraire à la volonté de Dieu qui avait libéré Israël de l'esclavage d'Égypte. Il n'est toléré qu'en certains cas bien précis et appliqué avec beaucoup plus d'égards et de modération qu'envers les esclaves étrangers.

8.1.2.2.2. Condition des esclaves Hébreux

Les conditions de vie d'un esclave hébreu, étaient, comme nous venons de le souligner, bien différentes de celles des étrangers. En fait, selon le Lévitique, il ne faut pas considérer un hébreu tombé en servitude comme un esclave, mais plutôt comme un salarié ou un hôte travaillant avec son maître jusqu'à l'année jubilaire (Lv 25,39-40).

Dans le cas où un Israélite s'était vendu comme esclave, quelqu'un de sa famille ou lui-même pouvait à tout moment regagner sa liberté en remboursant au maître le prix de sa vente, déduction faite des années de services écoulées. Chaque année de service diminuait par conséquent le prix de rachat, comme « s'il était un salarié à l'année » (Lv 25,47-55), précise le texte. Il s'agissait donc d'un esclavage temporaire

³⁰⁹ Cf. Ex 21,7-12 ; Gn 31,14-15 ; Ne 5,1-5 ; 2 R 4,1-7.

³¹⁰ Gn 44,10 et Gn 47,19 sont des applications concrètes de cette loi.

qui cessait avec le remboursement de la dette.³¹¹ Le fait que l'esclave pouvait lui-même racheter sa liberté nous laisse déduire qu'il pouvait acquérir un pécule et qu'il y avait donc droit.³¹²

Cette modération envers les esclaves hébreux s'exprime particulièrement dans les lois relatives à l'affranchissement. L'asservissement d'un Hébreu est limité dans le temps. La loi prescrivait de le libérer lors de l'année sabbatique: « Lorsque tu acquerras un esclave hébreu, son service durera six ans, la septième année il s'en ira libre, sans rien payer » (Ex 21,2-6).³¹³ La loi prévoyait que les esclaves israélites devaient aussi être libérés lors des années jubilaires (Lv 25,39-40). Enfin, lorsqu'un esclave hébreu est affranchi, son maître ne peut le laisser partir les mains vides : « Tu chargeras sur ses épaules, à titre de cadeau, quelque produit de ton petit bétail, de ton aire et de ton pressoir ; selon ce dont t'aura béni Yahvé ton Dieu, tu lui donneras » (Dt 15,14).

La famille de l'Hébreu tombé en servitude demeurait, quant à elle, libre.³¹⁴ Celle-ci entrait libre avec lui dans la maison du maître et la quittait libre avec lui (Ex 21,3 ; Lv 25,41). Par contre, s'il s'était marié pendant qu'il était esclave, la femme et les enfants nés de cette union restaient la propriété du maître. Seul l'homme était donc affranchi (Ex 21,3-4). Toutefois, s'il ne voulait pas être séparé de sa famille, il pouvait choisir de ne pas être libéré. Une cérémonie particulière ratifiait alors cette décision. Celle-ci nous est décrite par le livre de l'Exode : « Mais si l'esclave dit : « J'aime mon maître, ma femme et mes enfants, je ne veux pas être libéré », son maître le fera s'approcher de Dieu, il le fera s'approcher du vantail ou du montant de la porte ; il lui percera l'oreille avec un poinçon et l'esclave sera pour toujours à son service » (Ex 21,5-6). La crainte de retomber dans la misère qui l'avait amené à se vendre, pouvait

³¹¹ Cf. De Vaux, Les institutions 130.

³¹² Cf. Wallon, Histoire 94. De Vaux (Les Institutions 132-133) est quant à lui plus réservé sur cette question.

³¹³ Ce passage demande de ne libérer que les esclaves mâles. Dt 15,12-17 et Jr 34,8-17 reprennent cette loi, mais ne distinguent plus entre les hommes et les femmes esclaves. Tous, hommes et femmes, doivent être libérés la 7^{ème} année.

³¹⁴ Cf. Wallon, Histoire 94.

également conduire un esclave à refuser l'affranchissement et à demeurer ainsi auprès de son maître.³¹⁵

Cependant le chapitre 34 du livre de Jérémie (Jr 34,8-17), laisse suggérer que les prescriptions relatives à l'affranchissement ne furent pas toujours observées. Dans ce passage, le prophète fait, en effet, allusion au fait que le peuple d'Israël n'a pas respecté les lois dictées par Dieu à ce sujet. Par la voix de Jérémie, Dieu reproche à Israël de n'avoir pas libéré l'esclave hébreu après six ans de servitude. De plus, Jérémie rappelle que lors d'un affranchissement extraordinaire (jubilaire) proclamé par Sédécias, les maîtres, après avoir, dans un premier temps, libéré leurs esclaves, les ont, par la suite, repris et à nouveau réduits en servitude. A cause de cette désobéissance, le prophète annonce un châtement divin : Dieu punira son peuple par l'épée, la peste et la famine.

8.1.3. L'esclavage dans l'Ancien Testament : synthèse

Les textes de la Genèse nous ont montré que les patriarches possédaient des esclaves et qu'ils les traitaient de la même manière que les autres peuples environnants. Ainsi, comme nous l'avons relevé au point 8.1.1.2, la coutume mésopotamienne selon laquelle une femme pouvait avoir un fils par l'intermédiaire de sa servante, leur était-elle familière. La Genèse partage également l'opinion répandue à cette époque, de considérer les esclaves comme des biens appartenant à leurs maîtres et dont ils pouvaient disposer à leur guise, tout comme de leurs animaux.³¹⁶ Tâchant de justifier la pratique de l'esclavage, les auteurs bibliques, par l'histoire de Noé (Gn 9,18-28) puis par celle de Jacob (Gn 29-31), parviennent à conclure que l'esclavage est une punition de Dieu pour une faute ou un péché commis. En ce sens, la Genèse ne considère pas l'esclavage comme une pratique injuste et ne s'intéresse guère aux conditions de vie, ni aux droits ou au traitement qu'il faut accorder aux esclaves.

³¹⁵ Cf. De Vaux, Les institutions 136.

³¹⁶ Pour plus de précisions sur cette question, cf. Hezser, Jewish 55-58.

Les différents passages étudiés nous indiquent également que les esclaves vivaient alors près de leur maître dont ils partageaient le quotidien. Enfin, dans l'ancien Israël, chacun avait conscience qu'il pouvait facilement devenir esclave, que ce fût en raison d'un mauvais comportement, de la pauvreté, de la conquête d'une armée étrangère ou à la suite d'une vente ou d'un rapt.³¹⁷

Avec les livres de L'Exode, du Deutéronome et du Lévitique, s'opère un changement. Pas forcément celui qui nous aurions pu attendre, à savoir l'abolition pure et simple de l'esclavage. En effet, selon le témoignage de ces livres, Israël redevenu libre va codifier la pratique de l'esclavage. Et c'est Yahvé lui-même qui dictera à Moïse les lois à observer concernant l'acquisition des esclaves et le traitement à leur réserver. Comme nous l'avons vu, une distinction très franche est opérée entre les esclaves d'origine étrangère et les hébreux. Selon la loi et conformément à la malédiction de Cham, seuls les étrangers, les Cananéens, peuvent être réduits en esclavage. Les Israélites, quant à eux, sont les serviteurs de Yahvé qui les a fait sortir d'Égypte (Lv 25,55). Aussi nul ne doit-il exercer un pouvoir de contrainte sur eux (Lv 25,46). Toutefois, comme nous l'avons vu au point 8.1.2.2.1, en certains cas de détresse bien précis, un Israélite peut être réduit en esclavage, mais seulement pour un temps limité. En fait, il s'agit plus d'une manière de rembourser sa dette que d'un véritable asservissement.³¹⁸

Notre étude des lois mosaïques relatives à l'esclavage nous a permis de constater que celles-ci étaient, de manière générale, plus humaines que celles pratiquées à Rome et dans d'autres pays. Cette plus grande humanité reflétée par les lois doit sans doute être mise en lien avec les souffrances et les humiliations endurées par les Hébreux lors de leur servitude en Égypte. « Souviens-toi que tu as été en servitude au pays d'Égypte et que Yahvé ton Dieu t'en a racheté ; aussi je t'ordonne de mettre cette parole en pratique » (Ex 24,18). Ainsi, alors que les droits des esclaves selon la législation romaine étaient presque nuls, la loi juive leur accorde le

³¹⁷ Cf. Hezser, *Jewisch* 105.

³¹⁸ Cf. Wallon, *Histoire* 93.

droit du mariage, du repos le jour du sabbat, la participation aux fêtes religieuses. La loi assurait aussi leur droit de vie, elle les protégeait de châtiments cruels et injustes. Elle protégeait même l'esclave fugitif qu'elle considérait comme une victime et non comme un criminel. Les droits de l'esclave hébreu étaient plus grands encore, puisque la loi prévoyait son affranchissement après un service maximum de six ans !

319

Certains textes bibliques plus récents, tels le livre de Job ou celui du Siracide, invitent également les maîtres à traiter leurs esclaves avec humanité. Ces textes attestent également un changement dans la perception de l'esclave. Il n'est plus un animal ou une chose, mais un frère (Si 33,32), une créature de Dieu (Jb 31,13-15).

Toutefois, bien que les lois mosaïques se montrent plutôt favorables envers l'esclave, elles ne furent très vraisemblablement pas toujours appliquées à la lettre et elles n'empêchèrent pas certains abus. Comme toujours en Israël, c'est alors la voix du prophète qui, au nom de Dieu, dénonce les abus du peuple. Le cas de Jérémie, que nous avons cité au point 8.1.2.2 illustre très bien cette réalité. Aussi serait-il excessif de dépeindre la société juive comme un modèle en matière de traitement des esclaves. Comme le suggère le Siracide (Si 33,25-33), rédigé vers 150 a.C, les esclaves devaient travailler dur et tout châtiment ne leur était pas épargné. En définitive, nous pouvons sans exagération affirmer, qu'Israël eut plutôt tendance à humaniser la pratique de l'esclavage.

8.2. L'esclavage dans la littérature juive de l'époque hellénistique et romaine

Pour comprendre la conception juive de l'esclavage à l'époque de Paul, nous avons jusqu'ici mis en relief les enseignements de l'Ancien Testament relatifs à ce sujet. Nous allons à présent nous concentrer sur la littérature juive de l'époque hellénistique et romaine, souvent dite intertestamentaire. Cette littérature regroupe

³¹⁹ Cf. Gaudemet, Les institutions 51.

de nombreux écrits, datés entre 200 a.C et 150 p.C, qui ne furent pas inscrits parmi les livres bibliques canoniques, que ce soit par la Synagogue ou par l'Église naissante.³²⁰ Toutefois, produite dans des milieux juifs et parfois chrétiens, celle-ci est par bien des aspects (message, références, formes et procédés littéraires) proche de la littérature vétérotestamentaire.³²¹

L'ouvrage *ÉCRITS INTERTESTAMENTAIRES*, publié sous la direction D'ANDRÉ DUPONT-SOMMER ET DE MARC PHILONENKO inventorie ces textes sous deux catégories : Les Écrits qumrâniens d'une part et les Pseudépigraphies de l'Ancien Testament d'autre part. C'est cette distinction que nous adoptons dans notre étude. Toutefois, au titre Écrits qumrâniens, nous préférons celui d'Écrits découverts près de la mer Morte. Nous compléterons encore notre parcours de cette littérature juive de l'époque hellénistique et romaine par une notice sur la conception de l'esclavage dans les écrits de Philon d'Alexandrie et de Flavius Josèphe.

8.2.1. Les Écrits découverts près de la mer Morte

Ce n'est que récemment (janvier 2002) que la publication des presque 900 manuscrits de la mer Morte, découverts entre 1947 à 1956, a été achevée. Ainsi, depuis 1955, date de la parution du premier volume de *DISCOVERIES IN THE JUDAEAN DESERT* (DJD), il aura fallu près de 50 ans pour que nous ayons accès à l'ensemble des quelques 100'000 fragments, répartis dans 11 grottes près de la mer Morte.³²² Divisée en 39 volumes, la collection *DISCOVERIES IN THE JUDAEAN DESERT* (DJD), éditée par la Oxford University Press, constitue ainsi *l'editio princeps* de la bibliothèque de Qumrân. À côté de cette édition principale, relevons aussi la *Study Edition THE DEAD SEA SCROLLS* de FLORENTINO GARCIA MARTINEZ ET EIBERT J.C. TIGCHELAAR, qui offre une transcription des textes hébreux et araméens non

³²⁰ Cf. Cousin, Vies 4.

³²¹ Cf. De Vivies, La littérature intertestamentaire 16 ; Charlesworth, The old Testament I xxv.

³²² Concernant les découvertes de Qumrân, cf. Dupont-Sommer, Écrits esséniens 9-30 ; Mébarki/Puech, Les manuscrits 15-36 ; Humbert/Villeneuve, L'affaire 12-38, Wise/Abegg/Cook, Les manuscrits 14-19 ; Pouilly, Les manuscrits 7-14 ; Paul, Qumrân 11-42 ; Vanderkam, Einführung 20-48.

bibliques avec une traduction anglaise. Aujourd'hui, nous disposons ainsi de la totalité des manuscrits dans leurs langues originales, l'hébreu, l'araméen et le grec, ainsi que de nombreuses traductions. Parmi celles-ci, nous mentionnerons la version allemande, en 3 volumes, de Johann Maier, *DIE QUMRÂN-ESSENER : DIE TEXTE VOM TOTEN MEER*³²³, anglaise de Michael Wise, Martin Abegg et Edward Cook, *THE DEAD SEA SCROLLS : A NEW TRANSLATION*,³²⁴ ainsi que française, publiée sous la direction d'André Dupont-Sommer et de Marc Philonenko, *LA BIBLE : ÉCRITS INTERTESTAMENTAIRES*.

8.2.1.1. Catégories d'Écrits retrouvés

Inventorier l'ensemble des manuscrits découverts près de la mer Morte dépasserait le cadre de notre travail sans pour autant le servir. Nous voulons ici simplement répertorier les grandes catégories d'Écrits retrouvés dans les différentes grottes et en nommer les plus importants. Les quelques 900 rouleaux correspondent à plus de 440 œuvres différentes et forment une bibliothèque « littéraire » à proprement parler. En effet, les documents d'archives, tels des lettres (4Q342-343), des contrats de vente (4Q345-349) ou de dettes (4Q344) ou des factures (4Q355-358), constituent des exceptions marginales.³²⁵ Parmi ces 900 rouleaux, seuls 10, en comptant le rouleau de cuivre (3Q15) furent retrouvés intacts.³²⁶ Le reste représente près de 100'000 fragments que les spécialistes tentèrent de reconstituer.

Parmi ces manuscrits, environ 200 (soit près d'un quart) sont des copies de textes bibliques : à l'exception du livre d'Esther, l'ensemble des livres de la Bible hébraïque y sont documentés, la plupart en plusieurs copies même. Parmi les livres que les

³²³ Cf. Les volumes I et II offrent la traduction des écrits de la mer Morte. Le volume III propose une introduction, une bibliographie, un index ainsi qu'une large bibliographie.

³²⁴ Cet ouvrage a été traduit en français en 2003, par Fortunato Israël sous le titre : *Les manuscrits de la mer Morte*.

³²⁵ Cf. Paul, Qumrân 43.

³²⁶ Sept sont issus de la grotte 1: les deux manuscrits du livre d'Isaïe, la Règle de communauté (1QS), La Règle de guerre (1QM), les hymnes d'action de grâce (1QH), le pesher d'Habacuc (1QpHab) et l'apocryphe de la genèse (1QapGen). Le Rouleau du Temple (11Q19) et le Rouleau des Psaumes (11Q5) viennent quant à eux de la grotte 11.

catholiques considèrent comme deutérocanoniques et qui sont inclus dans la Septante, seuls ont été retrouvés, le livre de *Tobie*, *l'Ecclésiastique*, ainsi que le chapitre 6 du livre de *Baruch*, appelé *Lettre de Jérémie*. L'Écriture sainte occupe donc une place toute particulière dans la bibliothèque de Qumrân. Cette impression est renforcée par le fait que plusieurs autres manuscrits se réfèrent de près ou de loin aux livres bibliques. Ainsi en est-il des *Targoums*, tels ceux du Lévitique (4Q156) et de Job (4Q157), ces traductions en araméens de passages bibliques à usage liturgique, ainsi que des *Tefillin* (phylactères) et des *Mezûzôt*, ces petits parchemins sur lesquels sont inscrits des extraits de l'Exode et du Deutéronome (Ex 12,43-13,16, Dt 5,1-6-9 ; 10,12-11,21). Les quelques manuscrits que les scientifiques qualifièrent de « paraphrase », très proches des manuscrits bibliques, s'en distinguent toutefois par quelques ajouts ou variations. Parmi ces paraphrases ou réécritures figurent la *Réécriture de Josué* (4Q123), celle en grec sur *l'Exode* (4Q128), la *Réécriture de la Genèse et de l'Exode* (4Q158) ainsi que la *Loi de Moïse annotée* (4Q364-365). De manière moins directe, il en est aussi ainsi des commentaires ou interprétations (*Pesharim*) de certains livres bibliques. Dix-sept des textes retrouvés appartiennent ainsi à la catégorie de commentaires de certains psaumes et prophètes. Parmi ceux-ci, il convient de nommer le *Pesher d'Habakuk* (1QpHab), le *Commentaire de Nahum* (4Q169) ainsi que celui du *Psaume 37* (4Q171, 173). Relevons encore les commentaires, qui sans suivre de manière continue des livres bibliques, se réfèrent à des passages bibliques : le *Florilegium* (4Q174) qui tourne essentiellement autour de 2S 7 et des Psaumes 1 et 2, le *Testimonium* (4Q175), un assemblage de brèves citations du Deutéronome, des Nombres et de Josué; *La légende hébraïque de Melchisedek* (11QMelch) qui a pour figure principale le prêtre-roi de Salem dont nous parle Gn 14,17-20 ; enfin, un *Commentaire de la Genèse* (4Q252) qui ne commente pas de manière systématique mais qui s'arrête plutôt sur certains passages de ce livre.

Une autre catégorie de manuscrits mis au jour à Qumrân est celle des pseudépigraphes. Des pseudépigraphes déjà connus avant les découvertes de la mer Morte, se retrouvent aussi à Qumrân, tels des fragments en araméen du *Livre*

d'Hénoch retrouvés dans la grotte 4, ainsi qu'une quinzaine de copies du *Livre des Jubilés*. Mais plusieurs pseudépigraphes jusqu'alors inconnus sont venus au jour. Parmi ceux-ci, notons *L'apocryphe de la Genèse* (1QapGen), l'un des premiers rouleaux publiés, mais encore des textes se référant aux patriarches, Noé (1Q19), Jacob (4Q537), Joseph (4Q371-373), Qahat, le grand-père de Moïse (4Q542), Amran, le père de Moïse (4Q543-548), Moïse (1Q22, 29 ; 2Q21 ; 4Q374-377) et Josué (4Q378-379), au roi David (2Q22) à Samuel (4Q160 ; 6Q9) ainsi qu'aux prophètes Jérémie et Ézéchiël (4Q383-390), Daniel (4Q242-245).

Une autre catégorie est celle des textes de lois, tels *l'Écrit de Damas*, découvert, avant les fouilles de Qumrân, dans la genizah du Caire par Solomon Schechter en 1896 et publiés en 1910. *La Règle de la communauté* (1Qs), *le Rouleau du Temple* (11Q), les *Quelques pratiques sur la loi* (4QMMT) font eux aussi partie de ces documents dits juridiques.

Dans la bibliothèque de Qumrân, il faut encore relever la présence de textes à caractère liturgique, tels la *Liturgie angélique* qui rassemble 13 compositions rituelles pour le sabbat ou encore des calendriers solaires de 364 jours, indiquant différentes fêtes bibliques et non bibliques (4Q317-330). Toujours dans les écrits liturgiques, mais avec un caractère poétique, notons le *Rouleau des hymnes* (hodayot) (1QH et 4QHodayot ou 4Q 427-432) qui est un recueil d'hymnes d'action de grâces, 8 *Psaumes apocryphes de David* (11Q5), les *Psaumes de Josué* (4Q378-379), le *Recueil des psaumes royaux* (4Q380-381) ou encore *l'Éloge de la grâce divine* (4Q434-439). De nombreuses prières et des bénédictions ont été également découvertes.

Parmi les œuvres à caractère eschatologique, se référant aux jours derniers, la *Règle de guerre* (1QM) faisant partie des sept premiers rouleaux trouvés dans la grotte 1, est sans doute le plus connu. Plusieurs fragments de cette œuvre ont été par la suite trouvés dans la grotte 4 (4Q491-496).

Pour compléter ce rapide survol de la bibliothèque de Qumrân, il convient encore de mentionner la présence de quelques documents plus surprenants, tels des horoscopes (4Q186 ; 4Q561) et surtout le célèbre et fascinant *Rouleau de cuivre* (3Q15) qui est une liste des pièces d'un immense trésor caché en différents lieux répertoriés.

8.2.1.2. L'esclavage dans les Écrits découverts près de la mer Morte

De cette vaste bibliothèque, Maier, dans son index thématique,³²⁷ recense une quarantaine de mentions se rapportant à l'esclave ou au serviteur. Parmi celles-ci, plusieurs se réfèrent directement ou indirectement à des textes bibliques étudiés dans le chapitre précédent et sur lesquels nous ne revenons donc pas (1Q20 GenAp ; 4Q116 ; 4Q462 ; 4Q252 ; 4Q254 ; 11Q10, 4Q159, 4Q158 ; 4Q522) ; nombreux sont ceux aussi qui, parlant d'un roi ou d'un prophète, le qualifient de serviteur du Seigneur (4Q166, 1QH, 1QM, 4Q176, 4Q378, 4Q390, 4Q504). Ces passages, ne traitent donc pas directement de l'esclavage. D'autres extraits sont si lacunaires qu'on ne peut en tirer aucune information intéressante si ce n'est qu'ils mentionnent le mot d'esclave (4Q464, 4Q462). Enfin, trois passages, issus de manuscrits que nous avons qualifiés de textes de loi, abordent brièvement la question de l'esclavage. Au moment d'étudier ces trois passages, un premier constat s'impose : les manuscrits de la mer Morte, en dehors des rouleaux bibliques et des commentaires de ces derniers, n'abordent que marginalement la question de l'esclavage et ne nous livrent que peu d'informations nouvelles.³²⁸

Les trois passages évoquant l'esclavage sont issus pour l'un de la *Règle de la Communauté* (1QS) et pour les deux autres, de l'*Écrit de Damas* (CD), deux écrits qui, avec le *Rouleau du Temple*, balisent l'idéal de vie réglée d'une communauté.

³²⁷ Cf. Maier, *Die Qumrân-Essener* III 271.320.

³²⁸ Douglas M. Gropp ne recense que deux passages traitant de l'esclavage dans les Écrits de la mer Morte. Tous deux se trouvent dans l'*Écrit de Damas*. Cf. *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* II, art. *Slavery*, 884-886.

L'origine de la communauté en question a nourri et suscite encore de vifs débats. Sans trop entrer dans les détails, précisons toutefois quelques points. A la suite de Eleazar Sukenik, Roland de Vaux et André Dupont-Sommer, des chercheurs pensent que la communauté décrite par ces documents occupa le site de Qumrân et ils l'identifient aux Esséniens.³²⁹ Selon eux, une grande partie des manuscrits retrouvés dans les grottes (environ 1/3)³³⁰ seraient d'origine essénienne ou qumrânienne. Toutefois, depuis une vingtaine d'années, cette thèse est remise en cause et contredite par les recherches archéologiques. Ainsi, Norman Golb,³³¹ a émis l'hypothèse que les manuscrits découverts près de la mer Morte n'étaient pas à mettre en lien avec une secte vivant près de la mer Morte, mais avec les Juifs de Jérusalem, désireux de les protéger de la destruction par les armées romaines. Pour lui, le site de Qumrân serait un foyer militaire de la résistance zélote.³³² Lawrence Schiffmann,³³³ relevant que les lois de pureté du 4QMMT (*Quelques pratiques sur la loi*) étaient très proches de celles des Sadducéens, en a conclu que le mouvement sadducéen est à la base de la communauté.

La provenance et l'origine des manuscrits retrouvés n'étant pas le sujet de notre dissertation, nous n'allons pas nous nous attarder plus longtemps sur cette question si passionnante soit-elle. Pour désigner la *Règle de Communauté* et l'*Écrit de Damas*, textes souvent qualifiés de « sectaires », « esséniens » ou « qumrâniens »,

³²⁹ Eleazar Sukenik, ayant acheté trois rouleaux en novembre ou décembre 1947 à un antiquaire de Bethléem, fut le premier scientifique à mettre ses rouleaux en lien avec les Esséniens. Dès 1950, Dupont-Sommer identifia les sectaires de Qumram avec les Esséniens. Concernant les arguments de Dupont-Sommer, cf. Les écrits esséniens, spécialement les chapitres I et II. Cf. aussi De Vaux, Les manuscrits de Qumrân et l'archéologie : RB 66, 1959, 87-110.

³³⁰ Cf. Mébarki/Puech, Les manuscrits 118.

³³¹ Cf. Golb N., *Who Wrote the Dead Sea Scrolls? The Search for the Secret of Qumrân* (traduit en français sous le titre : Qui a écrit les manuscrits de la mer Morte? Enquête sur les rouleaux du désert de Juda et sur leur interprétation contemporaine, Paris 1998).

³³² Emboitant le pas à Golb, plusieurs chercheurs émirent diverses hypothèses, allant d'une ferme industrielle à une fabrique de poterie, en passant par la résidence d'un noble judéen, quant à l'utilisation du site de Qumrân. Pour plus d'informations à ce sujet, cf. Vanderkam, Einführung 117-119.

³³³ Cf. Schiffmann L., The New Halakhic Letter (4QMMT) 64-73.

nous préférons, à la suite d'André Paul,³³⁴ l'expression plus neutre « écrits spécifiques ».

LA RÈGLE DE LA COMMUNAUTÉ (1QS) comporte une brève allusion à l'esclavage. Le rouleau de la Règle fut trouvé dès 1947 dans la grotte I. Dès 1951, ce rouleau fut publié par M. Burrows³³⁵. En 1955, D. Barthélemy et J.T. Milik, publièrent dans DJD I, divers fragments qui s'étaient détachés du rouleau de la Règle et qu'un antiquaire de Bethléem avait acheté aux Bédouins. Ces fragments contiennent une Règle annexe (1QSa)³³⁶ et un Recueil de Bénédictions (1QSB)³³⁷. A côté du rouleau de la grotte I, des fragments de manuscrits de cette même Règle furent trouvés dans la grotte 4 (4Q255-4Q264)³³⁸, ainsi que dans la grotte V (5Q11)³³⁹. En 1994, James H. Charlesworth, publia, dans *The Dead Sea Scrolls : Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations I*, le rouleau de la grotte 1 ainsi que l'ensemble des fragments énumérés ci-dessus.

La Règle de la Communauté, rédigée en hébreu, si elle énonce bon nombre de règles à suivre (5,1-9,26 ; 1QSa), contient aussi des exposés doctrinaux et catéchétiques (1, 1-15 ; 3,13-4,26) des rituels (1,16-2,18), des textes lyriques et liturgiques (10,1-11,22 ; 1QSB). C'est dans le corpus de règles et de lois, dans la colonne 9, lignes 21 à 23, que se trouve le passage concernant l'esclavage :

מכול עול vacat ואלה תכוני הדרך למשכיל בעתים 21
האלה לאהבתו עם שנאתו שנאת עולם

³³⁴ Cf. Paul, Qumrân 73.

³³⁵ Cf. The Dead Sea Scroll of St. Mark's Monastery II, Fasc. 2 : Plates and Transcriptions of the Manual of Discipline, edited by M. Burrows with the assistance of J.C. Trever and W.H. Brownley, New Haven 1951.

³³⁶ Cf. DJD I, 108-118.

³³⁷ Cf. DJD I, 118-130.

³³⁸ Cf. DJD XXVI, 27-206.

³³⁹ Cf. DJD III, 180-181.

22 עם אנשי שחת ברוח הסתר לעזוב למו הון ועמל כפים
כעבד למושל בו וענוה לפני
23 הרודה בו

Ces quelques lignes retranscrites par Charlesworth,³⁴⁰ n'apportent pas grand-chose à notre sujet.³⁴¹ Elles nous suggèrent tout au plus que leur rédacteur n'estimait guère l'esclavage. En effet, l'esclave, tout comme le pauvre, n'obéit qu'en raison de la contrainte qui est exercée sur lui.³⁴²

L'ÉCRIT DE DAMAS (CD), donne deux prescriptions quant au traitement des esclaves. Comme nous l'avons indiqué, des fragments d'époque médiévale de cet écrit avaient déjà été retrouvés dans la genizah du Caire, en 1897, par Solomon Schechter (point 8.2.1.1).³⁴³ Des fragments hébreux de cet écrit ont été retrouvés en 1952 dans les grottes IV (4Q266-4Q273)³⁴⁴, V (5Q12)³⁴⁵ et VI (6Q15)³⁴⁶, situées près de la mer Morte. En 1996, J.M. Baumgarten, publia, dans DJD XVIII, l'ensemble des fragments de la grotte IV avec une traduction anglaise. Selon les manuscrits à notre disposition, l'Écrit de Damas se divise en deux parties principales: une Exhortation invitant à demeurer fidèle à Dieu ainsi qu'un recueil d'Ordonnances ou de lois. Les deux passages abordant l'esclavage se trouvent dans le recueil d'Ordonnances. Ce code de loi est de type composite. Il comporte, en effet, des ordonnances « premières et

³⁴⁰ Cf. Charlesworth, *The Dead Sea Scroll* 40.

³⁴¹ Voici la traduction française des lignes 21-23 proposée par Dupont-Sommer/Philonenko : « Haine éternelle envers les hommes de la Fosse à cause de leur (leur) esprit de thésaurisation. Il leur abandonnera ses biens et les revenus du travail de ses mains, tel un esclave envers son maître et tel un pauvre en présence de celui qui domine sur lui ». Cf. Dupont-Sommer/Philonenko, *Écrits* 37.

³⁴² Cf. Schulz, *Gott* 133.

³⁴³ 8 feuillets écrits au recto et au verso, datés du 10^{ème} siècle, forment le manuscrit A. Un feuillet unique, plus grand et également écrit au recto et au verso, daté du 11^{ème} ou du 12^{ème}, constitue quant à lui le manuscrit B. Le manuscrit A livre sur 4 feuillets une longue Exhortation et sur les 4 autres, une série d'Ordonnances. Quant au manuscrit B, il ne livre qu'une partie de l'Exhortation.

³⁴⁴ Les fragments de 7 manuscrits ont été retrouvés dans la grotte IV. Le texte y est conforme à celui du manuscrit A de la Genizah, mais en plus complet. Cf. DJD XVIII.

³⁴⁵ Cf. DJD III, 181

³⁴⁶ Cf. DJD III, 128-131.

dernières » (B II,8-9), des lois relatives à la constitution des villes d'Israël (CD 12,19) alors que d'autres visent des fermiers (CD 12,10), des salariés (CD 14,13) ou encore la constitution de camps ou communautés de type religieux (CD 12,23). La première règle, concernant le sabbat, se trouve en CD 11,12 :³⁴⁷

12 אל ימרא איש את עבדו ואת אמתו ואת שוכרו בשבת

Elle demande de ne pas provoquer son esclave ou sa servante le jour du sabbat; la seconde fait manifestement partie d'un ensemble de lois concernant les fermiers et propriétaires agricoles. En effet, après avoir recommandé de ne vendre aux Gentils ni bêtes ou oiseaux purs (CD 12,8-9), ni le contenu de son grenier et de sa cuve (CD 12,9-10), le texte demande aussi de ne pas vendre aux Gentils son esclave entré avec lui dans l'alliance d'Abraham (CD 12,10-11) :³⁴⁸

10 ומגתו אל ימכר להם בכל מאדו ואת עבדו ואת אמתו

אל ימכור

11 להם אשר באו עמו בברית אברהם

Ces deux passages s'inscrivent ainsi dans la même ligne que les prescriptions mosaïques dont nous avons parlé au point 8.1.2.1.2. Ainsi, le respect du sabbat même à l'égard des esclaves (Ex 20,10) est ici réaffirmé. Le second passage concerne la vente des esclaves et, rappelle que pour la loi mosaïque les esclaves font vraiment partie de la famille et que même les esclaves étrangers sont intégrés au judaïsme par la circoncision (Gn 17,12 ; Ex 12,44). En excluant purement la vente

³⁴⁷ Cf. Garcia Martinez/Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls* 1, 568. Cf. aussi 4Q270 Frg. 6v, lignes 16-17 : DJD XVIII 161.

³⁴⁸ Plusieurs fragments de la colonne 12 de CD ont été retrouvés dans les grottes de la mer Morte. Toutefois, aucun d'eux ne comprennent les versets 10 et 11 dans leur intégralité. 4Q266 Frg 9I (DJD XVIII 67-68) comprend CD 12,6-7 ; 4Q266 Frg 9II (DJD XVIII 68-69), comprend CD 12, 14-22 ; 4Q271 Frg. 5I (DJD XVIII 180-182), comprend CD 12,1-6. Seul 4Q271 Frg. 5II (DJD XVIII 183) nous livre les 4 derniers mots du v. 10. Pour ce passage, nous nous référons donc au manuscrit A de l'Écrit de Damas : Martinez/Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls* 1, 570. Pour la traduction française, Cf. Dupont-Sommer/Philonenko, *Écrits* 174 : « Et quant à son esclave et sa servante, que nul ne les leur vende (aux gentils) parce qu'ils sont entrés avec lui (leur maître) dans l'Alliance d'Abraham ».

de tout esclave à des non Juifs, ce passage est même plus restrictif que la loi mosaïque qui, tout en proscrivant l'abus, laissait cependant au maître la liberté de revendre ses esclaves étrangers. Paradoxalement, le contexte immédiat de ce passage rappelle également ce que nous avons déjà constaté au point 8.1.1.2 à propos de Gn 12,6, à savoir que les esclaves ne valent ni plus ni moins que des animaux.

8.2.1.3. Un silence difficile à interpréter

Les textes spécifiques des manuscrits de la mer Morte, comme nous venons de le voir, n'abordent qu'en de rares occasions la question de l'esclavage. Ce quasi silence pourrait laisser penser que l'esclavage n'intéressait guère les auteurs de ces écrits ou qu'ils rejetaient même cette pratique. Cette idée n'a fait, chez certains scientifiques, que renforcer l'idée selon laquelle ces manuscrits sont d'origine essénienne.³⁴⁹ En effet, Philon mentionne que les Esséniens renoncent aux esclaves car en posséder est contraire à la pauvreté et à la simplicité à laquelle ils aspirent : « nul d'entre eux ne se permet de posséder absolument rien en propre, ni maison, ni esclave, ni champ, ni bétail, ni rien de tout ce qui procure la richesse ou qui en constitue une source ». ³⁵⁰ Flavius Josèphe, dans les Antiquités judaïques, semble d'ailleurs confirmer le fait que les Esséniens ne possédaient pas d'esclaves. Il dit en effet : « Ils ne se marient pas et ne cherchent pas à acquérir des esclaves parce qu'ils regardent l'un comme amenant l'injustice, l'autre comme suscitant la discorde ». ³⁵¹ Cette hypothèse, certes tentante, demeure probable. Toutefois, devant le nombre de questions qui demeurent encore sans réponse, il nous paraît imprudent de tirer des conclusions hâtives. Cette question n'étant finalement pas le sujet de notre thèse, nous préférons donc la laisser ouverte et nous contenter de constater que les Écrits dits spécifiques découverts près de la mer Morte n'abordent que peu la

³⁴⁹ Cf. Schulz, Gott 130-134 ; Dupont-Sommer/Philonenko, Écrits 159-161.

³⁵⁰ Cf. Philon, Hyp 11.4.

³⁵¹ Cf. Flavius Josèphe, Ant 18.21.

question de l'esclavage. Les rares allusions décelées s'inscrivent dans le prolongement des prescriptions de la Torah.

8.2.2. Les pseudépigraphes de l'Ancien Testament

Nous passons à présent à l'étude des pseudépigraphes de l'Ancien Testament. Il serait difficile de dresser une liste complète des écrits pseudépigraphiques, aucun canon n'existant à proprement parler. Charlesworth énonce toutefois cinq critères permettant de distinguer ces écrits. Selon lui, ce sont des textes d'origine juive, voire chrétienne, dont la rédaction est souvent attribuée à une figure importante d'Israël. Rédigés en 200 a.C et 200 p.C., ces écrits, reprenant souvent des idées et des concepts de l'Ancien Testament, se veulent, de manière habituelle, les témoins de la parole et du message de Dieu.³⁵² Ces règles, bien qu'elles ne doivent pas être considérées de manière absolue, offrent toutefois des points de repère fiables et précis ; elles nous permettent également une remarque préliminaire : les pseudépigraphes de l'Ancien Testament n'ont pas été composés avec l'intention d'être hors du canon. Tout comme les écrits dit canoniques, ils prétendent transmettre la pensée de Dieu. Ce ne sont donc ni des « faux », ni des œuvres de falsificateurs. Dans ses deux volumes intitulés THE OLD TESTAMENT PSEUDEPIGRAPHA, CHARLESWORTH présente et traduit ainsi 52 documents correspondant aux critères énoncés plus hauts. Parmi ceux-ci se trouvent des Apocalypses et des Testaments (cf. vol. I), des Légendes vétérotestamentaires, des Prières, des Psaumes et des Odes ainsi que des ouvrages de type sapiential (cf. vol II). Dans son index thématique, Charlesworth recense, dans ce corpus d'écrits, une quinzaine de références à l'esclave et au serviteur. La CONCORDANCE GRECQUE DES PSEUDÉPIGRAPHES D'ANCIEN TESTAMENT, D'ALBERT-MARIE DENIS, décèle quant à elle 41 occurrences éparpillées dans 10 écrits grecs différents, dont certaines se recoupent avec celles de Charlesworth. Toutefois, comme nous l'avons déjà constaté pour les Écrits de Qumrân, plusieurs de ces écrits se réfèrent à des épisodes de la Genèse (Testament d'Abraham, Testament de Joseph, Testament de Zabulon) ou

³⁵² Cf. Charlesworth, The Old Testament I xxv-xxvi.

d'autres livres bibliques (Testament de Job), dont nous avons déjà parlé plus haut (point 8.1.1 et 8.1.2.1.2). D'autres encore nomment un prophète ou un juste comme serviteur du Seigneur (*Psaumes de Salomon, Paralipomènes de Jérémie*) et ne concernent donc pas notre sujet. Maintenant, parmi les passages traitant à proprement parler de l'esclavage et apportant des informations nouvelles, nous n'étudierons toutefois que ceux qui correspondent au cadre précis de notre présente étude, à savoir, la conception et la pratique de l'esclavage dans le monde Juif à l'époque de Paul. Pour répondre à cette exigence, deux critères orienteront notre analyse : l'acceptation générale de l'origine juive de l'écrit ainsi que sa datation à une époque contemporaine ou antérieure à celle de Paul. Dans sa concordance, Denis nous donne encore le texte grec des 14 œuvres complètes et des 18 œuvres fragmentaires traitées. C'est à ce corpus que nous nous référerons pour les écrits rédigés ou aujourd'hui disponibles en grec. Nous renverrons aussi à la traduction française, quand elle existe, de Dupont-Sommer et Philonenko.

8.2.2.1. Le Livre des Jubilés

Le livre des JUBILÉS (Jub) comporte plusieurs références à l'esclavage. Se présentant comme le compte-rendu de révélations privées faites par un ange à Moïse, ce livre peut être considéré comme une réécriture de la Bible. Il suit, en effet, le récit de la Genèse et de l'Exode, de l'histoire d'Adam et de la création jusqu'à celle de Moïse, en passant par celles de Noé, d'Abraham et Jacob. S'inspirant principalement de l'Écriture sainte, il complète et développe parfois les récits bibliques à l'aide d'éléments de traditions écrites ou orales. S'accordant certaines libertés par rapport au texte originel, il en passe certains passages sous silence. Rédigé en hébreu vers 161-140 a.C.,³⁵³ le livre fut traduit en grec et en syriaque. Du grec, il fut encore traduit en latin et en éthiopien. Malheureusement, seuls des fragments de la version grecque nous sont parvenus.³⁵⁴ La traduction éthiopienne est la seule version

³⁵³ Pour plus de détails sur la datation de l'écrit : cf. Charlesworth, *The Old Testament* II 43-44.

³⁵⁴ Cf. Denis, *Concordance* 902-903.

conservée intacte ; c'est sur elle que se basent les traductions à notre disposition.³⁵⁵ Rédigé par un auteur juif, le livre des Jubilés réinterprète l'Écriture à la lumière des préoccupations de l'époque à laquelle il a été rédigé et insiste sur le besoin de suivre la Loi et cela même à une époque difficile. Aussi son témoignage nous permettra-t-il de nous imaginer comment l'Écriture et tout particulièrement ses enseignements sur l'esclavage, étaient reçus et interprétés vers le milieu du 2^{ème} siècle a.C. Ce livre porte le nom de Jubilés en raison du calendrier jubilaire qu'il adopte. Ainsi, un jubilé correspond à sept semaines d'années, soit 49 ans.³⁵⁶ Enfin, rappelons encore que des fragments de 16 copies de Jub ont été retrouvés à Qumrân³⁵⁷. De plus, l'Écrit de Damas cite le livre des Jubilés (CD 16,3-4). Ce livre revêt donc une indéniable importance ainsi qu'une certaine parenté avec le corpus de la bibliothèque de Qumrân.

Jub aborde la question de l'esclavage à plusieurs reprises, tout comme la Genèse. Pour éviter d'inutiles répétitions, nous ne revenons pas sur les récits de la vie des patriarches que nous avons étudiés au point 8.1.1 et que Jub retranscrit de manière très similaire. De même, l'oppression d'Israël en Égypte et la réduction en esclavage décrite par les premiers chapitres de l'Exode sont aussi redonnées de manière condensée. En revanche, le livre des Jubilés, n'aborde pas les lois relatives à l'esclavage que nous avons étudiées au point 8.1.2.

Deux passages retiendront toutefois notre attention. Ne disposant, pour ceux-ci, ni de la version hébraïque ou de la grecque, ni de la traduction latine de cette dernière, nous renvoyons à la traduction française de Dupont-Sommer et Philonenko, laquelle se base sur la version éthiopienne éditée par R. H. Charles en 1895. Le premier passage se trouve en Jub 11,2 et traite de la corruption des descendants de Sem.

³⁵⁵ L'Église éthiopienne reconnaissant la canonicité du livre, celui-ci se trouve donc dans la bible éthiopienne.

³⁵⁶ Cf. Cousin, Vies 64; Dupont-Sommer/Philonenko, Écrits LXX-LXXV ; Charlesworth The Old II, 39.

³⁵⁷ Aucun de ces fragments hébreux ne correspond aux passages qui nous intéressent. Cf. 1Q17(Jub 27,19-21), 1Q18 (Jub 35,8-10), 2Q19 (Jub 23,7-8), 2Q20 (Jub 46,1-3), 3Q5 (Jub 23,6-7 ; Jub 23,12-13), 4Q176 (Jub 23,21-23; Jub 23,30-31), 4Q216 (Jub 1,1-2.4-7), 4Q218 (Jub 2,26-27), 4Q219 (Jub 21,1-2.7-10 ; Jub 21,14-16.18), 4Q220 (Jub 21,5-10), 4Q221 (Jub 21,22-24 ; Jub 32,12-15 ; Jub 37,11-15), 4Q222 (Jub 25,9-12), 4Q223-224 (Jub 35,7-12 ; Jub 35,13-18 ; Jub 36,17-20 ; Jub 37,17-38,8), 4Q482 (Jub 13,29), 4Q483 (Jub 2,14), 11Q12 (Jub 4,6-11).

Décrivant cette corruption, l'auteur écrit : « Tous (commencèrent) à faire le mal, à acquérir des armes et à enseigner la guerre à leurs fils. Ils commencèrent à conquérir des villes et à vendre des esclaves mâles et femelles. »³⁵⁸ Ainsi, selon ce verset, qui est sans parallèle dans l'Écriture (Gn 11,20) le fait de vendre des esclaves est considéré comme un mal.

Le deuxième passage se trouve quant à lui en Jub 48,7-8. Ce chapitre relate la libération d'Égypte ainsi que l'Exode. A propos des châtiments réservés à l'Égypte, nous pouvons y lire : « ...dix châtiments sévères et cruels sont arrivés sur le pays d'Égypte afin que soit exécutée sur lui la vengeance d'Israël. Le Seigneur a tout fait à cause d'Israël – et conformément à son alliance, celle qu'il avait conclue avec Abraham – en vue d'exercer sur eux la vengeance, parce qu'ils avaient imposé à (Israël) un dur esclavage ». ³⁵⁹ Nous ne trouvons pas de parallèle direct à ce passage dans l'Exode.

Ces deux passages révèlent une attitude plutôt hostile à l'esclavage. L'idée que réduire Israël en esclavage est un mal n'est pas nouvelle. Elle correspond au précepte de Lv 25,46b qui interdit d'asservir ou d'exercer une contrainte sur un Israélite. Toutefois, selon Jub, les châtiments infligés à l'Égypte sont la conséquence directe de l'esclavage imposé à Israël, alors que selon l'Exode, les plaies sont la conséquence de l'endurcissement du cœur de Pharaon qui refuse de laisser Israël célébrer une fête dans le désert en l'honneur du Seigneur (Ex 5,2). De plus, comme, nous l'avons relevé au point 8.1.2.1.2., le fait de vendre ses esclaves figurait, selon la Loi, parmi les droits du maître. Il ne s'agissait donc pas d'un mal comme le prétend Jub. Enfin, relevons que Jub ne reprend pas les lois relatives aux esclaves du livre de l'Exode, notamment celles du chapitre 21. Ce silence ne fait que renforcer notre hypothèse d'une vision négative de l'esclavage de la part l'auteur du livre des Jubilés.

³⁵⁸ Cf. Dupont-Sommer/Philonenko, Écrits 686.

³⁵⁹ Cf. Dupont-Sommer/Philonenko, Écrits 802.

8.2.2.2. Joseph et Aseneth

JOSEPH ET ASÉNETH (JosAsen) est un roman qui a pour sujet le mariage de Joseph avec Aséneth dont nous parle la Genèse (Gn 41,45). Son origine juive, avec peut-être quelques influences chrétiennes, est raisonnablement établie. La date de cet écrit, très certainement rédigé en grec, n'est pas aisée à fixer: elle se situe probablement entre 100 a.C et 135 p.C.³⁶⁰ L'œuvre est très bien attestée, étant donné que nous en possédons seize versions grecques différentes et huit traductions. Ce récit amoureux se divise en deux parties. La première nous raconte comment Aséneth parvint après de multiples péripéties à épouser Joseph. La seconde, quant à elle, relate comment le fils du Pharaon tenta d'enlever Aséneth. Une scène du début du roman est du plus haut intérêt pour notre étude. Joseph visite en effet Pentéphrès, le prêtre d'Héliopolis. Heureux de cette visite, Pentéphrès envisage alors de marier sa fille Aséneth à Joseph, l'intendant de Pharaon. Alors qu'elle désirera ardemment épouser Joseph par la suite, Aséneth commence par rejeter vigoureusement la proposition de son père : Elle va même jusqu'à s'écrier :

ἵνα τί οὕτως λαλεῖ ὁ κύριός μου καὶ πατήρ μου καὶ βούλεται τοῖς ῥήμασιν αὐτοῦ παραδοῦναί με ὡς αἰχμάλωτον ἀνδρὶ ἄλλογενεῖ καὶ φυγάδι καὶ πεπραμένῳ ;³⁶¹

Bien qu'il ne soit pas évident de déterminer à quel épisode de la vie de Joseph l'expression « fuyard qui a été vendu en esclavage » fait allusion, ce passage nous renseigne sur le caractère quasi indélébile qu'imprimait l'esclavage sur une personne et cela même quand, comme dans le cas de Joseph, elle avait atteint un rang social plus qu'enviable. Aux yeux d'Aséneth, Joseph semble en effet avoir toutes les tares. C'est un étranger, de plus vendu en esclavage.³⁶² Comble du mépris, elle le considère même comme un fuyard, un fugitif donc. Cette insulte est également

³⁶⁰ Pour de plus amples détails sur la date de rédaction, cf. Charlesworth, *The old II*, 187-188.

³⁶¹ Cf. JosAsen 4.12: Heiser/Penner, *Old Testament Greek Pseudepigrapha*. Pour la traduction française: Cf JosAsen 4.12: Dupont-Sommer-Philonenko 1571 : « Pourquoi mon seigneur et mon père parle-t-il ainsi et veut-il par de telles paroles me livrer comme une prisonnière à un homme d'une autre race, à ce fuyard qui a été vendu en esclavage ? ».

³⁶² Notez que selon JosAsen 4.10, c'est son père Jacob qui a abandonné et donc vendu en esclavage son fils Joseph.

surprenante, étant donné que la Genèse ne fait pas allusion à une fuite de Joseph. Indépendamment de sa véracité, elle nous laisse comprendre que le fait d'être ou d'avoir été un fugitif rend la situation d'un esclave pire encore. Nous avons pourtant relevé que les lois juives avaient tendance à soutenir et à protéger les fugitifs (Dt 23,16-17). L'influence de la culture hellénistique, très négative envers les fugitifs (point 6.6), est sans doute repérable ici. Ce détail est important : il nous montre en effet que, pour l'auteur juif de JosAsen, qui a vécu à peu près à l'époque de Paul, la sévère conception gréco-romaine du fugitif a remplacé la juive, qui était beaucoup plus humaine.

8.2.2.3. Pseudo-Phocylide

PSEUDO-PHOCYLIDE (Ps-Phoc) est un poème de 230 vers rédigé en grec. Phocylide, de qui se réclame notre écrit, est un poète ayant vécu au 6^{ème} a.C à Milet. Dans l'Antiquité, il était connu pour ses maximes et ses conseils sur la vie de tous les jours. Prenant la forme d'un poème hexamétrique grec, Ps-Phoc a été considéré comme authentique jusque vers la fin du 16^{ème} siècle. La recherche actuelle s'accorde toutefois sur le fait que Ps-Phoc est un écrit pseudonymique : son auteur connaît la Septante³⁶³ et l'éthique stoïcienne, ce qui entraîne une date de rédaction au moins postérieure à la moitié du 3^{ème} siècle a.C. L'absence d'influences chrétiennes permet également de situer l'écrit au plus tard vers la moitié du 2^{ème} siècle p.C, époque à laquelle la littérature chrétienne commence à vraiment s'imposer.³⁶⁴ La large fourchette qui sépare ces dates butoirs peut toutefois être restreinte si l'on considère les connivences de Ps-Phoc avec certains passages de Josèphe et de Philon.³⁶⁵ Ainsi, en prenant tous ces éléments en cause, nous pouvons situer la composition de Ps-Phoc entre 50 a.C et 100 p.C. Malgré des influences grecques indéniables (forme hexamétrique, langue, sagesse grecque) le caractère juif de l'écrit est largement établi : nous avons déjà parlé de sa

³⁶³ Sur la dépendance de Ps-Phoc par rapport à la Septante, cf. Küchler, *Frühjüdische* 280-281.

³⁶⁴ Cf. Küchler, *Frühjüdische* 285-286.

³⁶⁵ Les parentés entre Contre Apion (Ap 2, 190-219), Hypothetica (Hyp 7, 1-9) et Ps-Phoc ont été très clairement mises en évidence par Küchler dans *Frühjüdische* 211-215 (Ap) et 223-226 (Hyp).

dépendance face à la LXX, de sa proximité avec Philon et Josèphe ; à ces éléments, s'ajoute encore la foi en un Dieu unique (monothéisme) qui y est enseignée (v.54).³⁶⁶ Enfin, plusieurs préoccupations qui ne sont pas exclusivement juives, mais importantes et bien présentes dans l'Ancien Testament le sont également dans notre poème : il en est ainsi des enseignements sur la vie et la mort, sur la mise en garde face au péché, sur la stricte séparation d'avec les criminels, sur la vie de famille, sur le mariage et aussi sur l'esclavage.³⁶⁷ Ps-Phoc se présente comme une compilation de plusieurs petites collections de paroles et d'enseignements de sagesse. En toutes choses, Ps-Phoc recommande la recherche de la mesure. Il encourage la modération, la justice et la charité dans toutes les relations : entre la femme et son mari (v.195-197), entre les parents et leurs enfants (v. 207-209) et aussi entre les maîtres et leurs esclaves (v. 223-227). Ce sont ces quelques vers consacrés à l'esclavage qui nous intéressent plus particulièrement:

Γαστρὸς ὀφειλόμενον δασμὸν παρέχειν θεράποντι.
 δούλῳ τακτὰ νέμοις ἵνα τοι καταθύμιος εἴῃ.
 στίγματα μὴ γράψῃς ἐπονιδίζων θεράποντα.
 δοῦλον μὴ βλάψῃς τι, κακηγορέων παρ' ἄνακτι.
 λάμβανε καὶ βουλὴν παρὰ οἰκέτου εὖ φρονέοντος.³⁶⁸

Dans ces cinq versets (223-227), Ps-Phoc recommande de nourrir convenablement son esclave et de lui donner ce qui est nécessaire, de ne pas le marquer au fer car cela est une insulte pour lui, de ne pas dénigrer un esclave devant son maître et enfin d'accepter les conseils d'un esclave judicieux. Ces quelques conseils sont vraiment empreints d'une grande humanité, laquelle se retrouve tout au long de cet écrit. Notons que Ps-Phoc se met vraiment du côté des esclaves. En effet, abordant la relation maître-esclave, il ne mentionne que les devoirs du maître envers son esclave, sans évoquer les devoirs de celui-ci. Ce qui est prescrit dans ces versets rejoint, du point de vue des relations maître-esclave, le courant d'humanité que nous

³⁶⁶ Ps-Phoc 8.111.125 se réfèrent également au Dieu unique. Toutefois, certains chercheurs s'appuient sur Ps-Phoc 104 qui parle de défunts ressuscitant comme des dieux, pour démontrer qu'il ne s'agit pas d'un écrit juif.

³⁶⁷ Cf. Charlesworth, *The Old Testament II* 565-573. Cf. Küchler, *Frühjüdische* 283-284.

³⁶⁸ Cf. Denis, *Concordance* 910.

avons vu apparaître dès le 1^{er} siècle de notre ère sous l'Empire romain (points 6.5.1 et 6.5.2). Ces recommandations sont notamment en adéquation avec la doctrine stoïcienne, qui invite les maîtres à se montrer bons envers leurs esclaves (point 7.1.2). Mais elles sont aussi compatibles avec les législations de l'Ancien Testament qui engageaient certes les maîtres à la fermeté, mais aussi à l'humanité (point 8.1.2.1.2). D'ailleurs, quand Ps-Phoc encourage à ne pas dénigrer les esclaves auprès de leur maître, il reprend un verset du livre des Proverbes qui dit : « Ne dénigre pas un esclave près de son maître, de crainte qu'il ne te maudisse et que tu n'en portes la peine » (Pr 30,10). Toutefois, à la différence du passage des Proverbes, c'est le respect et non la crainte qui motive l'action du maître. Le respect apparaît vraiment comme la valeur sous-jacente aux maximes de Pseudo-Phocylide. Respecter son esclave en le nourrissant suffisamment et en lui procurant le nécessaire à sa vie ; en renonçant à l'insulter et à le déshonorer par le marquage au fer, contrairement à la sanction en usage contre les fugitifs et les fautifs (point 6.6.1) ; enfin et surtout, en reconnaissant chez lui une personne capable de donner de bons et de judicieux conseils à son maître. Ces versets laissent clairement entendre que l'esclave n'est pas un animal ou une chose mais bien une personne qui mérite respect et reconnaissance.

8.2.2.4. Le Testament de Gad

LE TESTAMENT DE GAD (TGad) est l'un des douze testaments qui constituent l'ouvrage intitulé Les TESTAMENTS DES DOUZE PATRIARCHES (T12P). S'inspirant du discours d'adieu de Jacob en Gn 49, 29-32, ces testaments nous exposent les dernières volontés de chacun de ses douze fils. Nous livrant des dispositions d'ordre moral, chacun des différents testaments exalte une vertu ou stigmatise un vice. Ainsi, le testament de Gad prévient contre la haine. Cinq versions grecques des Testaments des douze patriarches nous sont parvenues. A côté de cela, nous disposons aussi de versions en arménien et en slavon. Lors des découvertes de Qumrân, des fragments araméens du Testament de Levi ont été mis au jour dans les grottes 1 et 4 ; un fragment hébreu du Testament de Nephtali fut également découvert dans la grotte 4.

Cette large palette de versions soulève la question de la langue originale de l'écrit. Des hypothèses selon lesquelles il aurait d'abord été rédigé en hébreu ou en araméen furent ainsi soutenues. Toutefois, la recherche actuelle s'accorde à dire que le grec est la langue originelle du texte, avec peut-être quelques passages traduits de l'hébreu ou de l'araméen.³⁶⁹ Certaines touches chrétiennes, comme des références au Fils (TLevi 4.1), au sauveur du monde (TLevi 14.2) ou à Dieu mangeant et buvant comme un homme (TAsh 7.3) laissèrent présager d'une origine chrétienne de l'écrit. La plupart des chercheurs considèrent ces passages comme des interpolations chrétiennes plus tardives. Selon toute vraisemblance, T12P a donc été rédigé par un ou des Juifs de langue grecque pour des Juifs de langue grecque.³⁷⁰ Quant à la date de rédaction, outre les interpolations chrétiennes plus tardives, elle est généralement située entre le 2^{ème} et le 1^{er} siècle a.C.³⁷¹ Le passage qui nous intéresse se trouve au chapitre 4, v.4 du Testament de Gad, le neuvième fils de Jacob :

Ἐὰν δὲ ἡ δοῦλος, συμβάλλει αὐτὸν πρὸς τὸν κύριον αὐτοῦ, καὶ ἐν πάσῃ θλίψει ἐπιχειρεῖ κατ' αὐτοῦ, εἴπως θανατώσει αὐτόν.³⁷²

Ce verset se trouve au cœur d'un long développement sur la haine (3,1-5,8). Le passage 4,1-7, qui constitue le cœur de cette partie, est construit autour de la double opposition haine-amour et mort-vie. Selon la vision dualiste de l'auteur, la haine qui pervertit les actions de l'homme (TGad 3.1) s'oppose à l'amour et conduit à la mort. L'amour au contraire fait tout pour préserver la vie ou pour rendre à nouveau la vie (TGad 4,6). TGad 4.4 démasque chez celui qui est habité par la haine l'intention négative voire criminelle à l'égard de l'esclave. En poussant l'esclave à conspirer contre son maître, il se réjouira des malheurs qui s'ensuivront pour lui, et qui peuvent

³⁶⁹ Cf. Charlesworth, *The Old Testament I 776-777*; Dupont-Sommer/Philonenko, *Écrits LXXVI*.

³⁷⁰ Cf. Charlesworth, *The Old Testament I 777*; Denis, *Introduction 55-57*, Dupont-Sommer/Philonenko, *Écrits LXXVI*.

³⁷¹ Charles la situe sous le règne de Jean Hyrcan soit entre 137 et 107 A.C (Apocrypha II 289). Charlesworth autour de 150 a.C (*The Old Testament II 778*) ; Dupont-Sommer/Philonenko dans la seconde moitié du 1^{er} siècle a.C (*Écrits LXXXI*).

³⁷² Cf. Denis, *Concordance 845*.

aller jusqu'à sa mise à mort. Ce passage s'inscrit dans l'esprit général de cet écrit, relayant l'idée selon laquelle l'amour de Dieu est inséparable de l'amour du prochain. Mettant les tensions entre maîtres et esclaves sur le compte de la haine, il nous informe, par là aussi, de la réalité des rapports qui pouvaient exister entre eux. Un passage de la Règle de la Communauté (1QS 9,21-23) étudié au point 8.2.1.2, laissait déjà entendre que les esclaves obéissaient à leurs maîtres non pas en raison de l'affection qu'ils leur portaient mais en raison de la crainte qu'ils leur inspiraient. Ainsi, pour TGad, la soumission et l'obéissance de l'esclave à son maître s'inscrit dans l'ordre normal des choses. Cette soumission est conforme à l'amour puisqu'elle protège l'esclave des foudres de son maître, et préserve ainsi sa vie. La révolte au contraire est le fruit de la haine, c'est une action perverse qui conduit à la mort. Cette information est intéressante. En effet, au point 8.1.2.1.2, nous avons mentionné que la loi juive n'accorda jamais le droit de vie ou de mort sur un esclave, qu'il fût juif ou étranger, et qu'un maître qui tuait son esclave pouvait être lui-même puni de mort. Comme pour JosAsen, c'est donc sur la pratique gréco-romaine, qui jusqu'à l'époque des Antonins (2^{ème} siècle p.C) accordait au maître le droit de vie ou de mort sur ses esclaves (point 6.5.1.2), que TGad se base. Ainsi, ce passage nous suggère qu'une centaine d'années avant l'avènement du christianisme, les Juifs qui vivaient en milieu hellénisé (diaspora) se référaient en matière d'esclavage plus à la loi gréco-romaine qu'à la loi juive, en matière d'esclavage. Information sans doute importante, étant donné que c'est dans un tel milieu que Paul naîtra et grandira. Enfin, notons aussi qu'il n'est pas impossible que TGad 4.4, évoque la situation d'un fugitif. En effet, comme nous l'avons mentionnée au point 6.6, un esclave irrité contre son maître ou se sentant injustifié par lui pouvait être tenté de fuir. Or la fuite était considérée par le droit romain comme un crime grave qui entraînait des sanctions pouvant justement aller jusqu'à la mort. Appliquant cela à notre hypothèse, la fuite, comme fruit de la haine, serait donc bien un crime grave, un crime qui blesse l'amour et conduirait donc à la mort. Si notre hypothèse s'avérait fondée, TGad, se référerait ainsi une nouvelle fois à la loi romaine plutôt qu'à la juive, puisque celle-ci était favorable aux fugitifs.

8.2.2.5. Autres Écrits

Trois autres écrits pseudépigraphiques nous livrent encore des informations relatives à l'esclavage : *Ahiqar*, les *Oracles sybillins* et *la sagesse de Ménandre l'Égyptien*. Toutefois, étant donné qu'ils ne correspondent pas aux critères énoncés plus haut (l'origine juive et une date de rédaction contemporaine ou antérieure à Paul), nous n'intégrerons pas dans notre travail les informations données par ces écrits. Avant de conclure ce chapitre, nous voulons toutefois ajouter quelques remarques sur chacun de ces écrits, justifiant ainsi à posteriori notre choix.

AHIQAR (AH) est un écrit très ancien, datant selon des critères paléographiques de la seconde moitié du 5^{ème} siècle a.C.³⁷³ voire même du 6^{ème} ou du 7^{ème} siècle a.C. Toutefois, il n'est pas d'origine juive : il nous informe en effet sur la vie de la cour assyrienne de son époque. Charlesworth admet d'ailleurs lui-même qu'il ne s'agit pas d'une pseudépigraphie comme les autres écrits présentés dans son œuvre. Toutefois, il a choisi de l'intégrer à cette collection, car il estime que son contenu est proche des Écrits de l'Ancien Testament et que l'histoire d'Ahiqar était bien connue des milieux Juifs.³⁷⁴ Le livre de Tobie fait d'ailleurs plusieurs fois références à Ahiqar (cf. Tb 1,21-22 ; 2,10 ; 11,18, 14,10). Un papyrus de 14 colonnes (21 certainement à l'origine) en araméen, probablement la langue d'origine, nous est parvenu. En 2007, HERBERT NIEHR pour la série *Jüdische Schrifte aus hellenistisch-römischer Zeit* a publié ARAMÄISCHER AHIQAR, avec une analyse approfondie de la version araméenne d'Ahiqar, sa réception au cours des siècles, une bibliographie, un registre ainsi qu'une traduction en allemand. Nous possédons aussi des versions ou des fragments d'Ah en syriaque, en éthiopien, en arménien, en slave ainsi qu'en grec. Ainsi, en Ah 83-84, nous lisons: « Le coup pour un garçon, la réprimande pour une servante; et puis pour tous tes esclaves, la discipline! L'homme qui achète un esclave fugitif ou une servante voleuse ...; il déshonore le nom de son père et celui

³⁷³ Cf. Niehr, Aramäischer 7.

³⁷⁴ Cf. Charlesworth, The Old Testament II 479.

de sa postérité par sa réputation d'incurie»;³⁷⁵ et en Ah 196, nous lisons encore: « Un esclave qui a une entrave au pied est un voleur, qu'on ne l'achète pas».³⁷⁶ Les informations qu'Ah nous donne concernant l'esclavage, bien qu'elles soient intéressantes, ne cadrent toutefois ni avec la pratique juive ni avec le courant humaniste que nous avons vu apparaître au tournant du 1er siècle p.C. La dureté de ses propos, nous rappelle plutôt les conditions de l'esclave à l'époque de la République romaine dont nous avons parlé au point 6.5.

LES ORACLES SYBILLINS (SibOr) s'inscrivent dans la mouvance de la littérature sybilline fort répandue dans le monde grec. La caractéristique principale des sybilles, ces femmes prophétesses, est de prédire des malheurs et des désastres à venir. Influencés par le monde environnant, les Juifs de la Diaspora, dans un but de propagande religieuse, se mirent eux aussi à écrire des oracles sous le patronage des sybilles. Et à leur suite, les chrétiens. Le recueil que nous dénommons Oracles sybillins rassemble douze livres d'époques et d'auteurs différents. Alors que l'ensemble des critiques reconnaît l'authenticité juive des livres III, IV et V, celle des neuf autres livres est plus discutée.³⁷⁷ Le court extrait abordant l'esclavage condamne l'attitude de certains esclaves qui se retournent contre leurs maîtres :

καὶ θεράποντες ὅσοι κατὰ δεσποτέων ἐγένοντο.³⁷⁸

Ce vers se trouve dans le livre II qui forme une unité avec le livre I. Ces deux livres, s'ils ont vraisemblablement une origine juive à la base, ont été par la suite largement prolongés et retravaillés par un rédacteur chrétien. De plus, la date de rédaction est très difficile à déterminer : les parties les plus anciennes pourraient dater de 30 p.C,

³⁷⁵ Cf. Grelot, Les proverbes 180-181.

³⁷⁶ Cf. Grelot, Les proverbes 193.

³⁷⁷ Cf. Dupont-Sommer/Philonenko, Écrits XCI-XCII.

³⁷⁸ En SibOr 2.278, l'attitude de certains esclaves est condamnée: "Such servants as turned against their master." Cf. Charlesworth, The Old Testament I 352.

alors que d'autres parties dateraient de la fin du 2^{ème} siècle p.C.³⁷⁹ Denis³⁸⁰ ainsi que Dupont-Sommer et Philonenko,³⁸¹ ne considèrent d'ailleurs que les livres III, IV et V comme faisant partie des pseudépigraphes de l'Ancien Testament. Prenant en considération l'ensemble de ces arguments, nous nous rangeons à cet avis.

Enfin, LA SAGESSE DE MÉNANDRE L'ÉGYPTIEN (SyrMen) est une collection de paroles de sagesse qui nous sont parvenues en langue syriaque. Toutefois, il n'est pas exclu que la version syrienne soit une traduction de l'original grec.³⁸² Sous formes de lois pratiques, l'auteur essaie d'orienter le comportement humain face aux situations diverses de la vie. Il est difficile de dégager un plan précis de cet écrit. Toutefois, nous y trouvons quelques groupements thématiques dont celui sur les esclaves. Ainsi en SyrMen 23-28, nous pouvons lire: "Ne mange pas en compagnie de l'esclave pervers, de peur que ses maîtres ne t'accusent d'avoir appris le vol à leur esclave. Hais l'esclave malhonnête et garde-toi de l'homme libre adonné au vol. Car, de même que ta main n'a pas de pouvoir sur l'esclave pour le mettre à mort, de même ne peux-tu exercer de contrainte sur l'homme libre. Dieu déteste le mauvais esclave, qui hait ses maîtres et les couvre d'injures. Si tu vois un méchant esclave dans l'amertume de son châtement, loin de t'infliger sur lui, dis plutôt : hélas pour ses maîtres, quelle acquisition. Aime l'esclave industrieux, qui s'empresse auprès de des maîtres et se montre diligent. Dieu réduit le méchant en esclavage, mais l'honnête homme mérite d'être élevé aux honneurs et au pouvoir ».³⁸³ Le Ménandre à qui est attribué l'écrit fait probablement référence au poète comique athénien qui vécut aux alentours de 300 a.C. Toutefois, l'origine juive de cet écrit est loin d'être certaine. Ainsi, pour Audet, elle serait l'œuvre d'un païen sympathisant du judaïsme, un « craignant Dieu »³⁸⁴, pour Küchler, d'un Égyptien familier tant de la littérature

³⁷⁹ Cf. Charlesworth, The Old Testament I 330-331.

³⁸⁰ Cf. Denis, Concordance 893-900.

³⁸¹ Cf. Dupont-Sommer/Philonenko, Écrits XCI – XCVI.

³⁸² Cf. Küchler, Frühjüdische 316; Charlesworth, The Old Testament I 584.

³⁸³ Cf. Audet, La Sagesse 66-67.

³⁸⁴ Cf. Audet, La Sagesse 56.

grecque que des textes de la tradition sapientielle juive.³⁸⁵ Enfin, un autre problème est la datation de l'écrit. Charlesworth le situe au 3^{ème} siècle p.C.³⁸⁶ date bien postérieure à l'époque qui nous intéresse présentement. SyrMen 24, relevant que le maître n'a pas le droit de tuer son esclave, nous livre un indice important quant à la datation de l'écrit. En effet, comme nous l'avons souligné au point 6.5.1.2., ce n'est qu'au 2^{ème} siècle que l'empereur Antonin décréta qu'un maître ne pouvait tuer son esclave sans motif. Aussi, il n'est guère envisageable que SyrMen ait été rédigé avant la fin du 2^{ème} siècle.³⁸⁷

8.2.2.6. Vers un oubli des lois de l'Ancien Testament ?

Les pseudépigraphes de l'Ancien Testament nous livrent l'image d'un judaïsme perméable aux influences extérieures pour ce qui est de l'esclavage à l'époque hellénistique et romaine. Ainsi, certains textes, comme le livre des Jubilés, véhiculent l'idée, déjà rencontrée dans les documents découverts près de la mer Morte, selon laquelle l'esclavage est un mal. D'autres, tels Pseudo-Phocylide, nous rappellent la morale stoïcienne qui invitait les maîtres à respecter leurs esclaves, à en faire ses amis et à les consulter. Enfin, des textes comme Joseph et Aseneth ou encore le Testament de Gad se réfèrent quant à eux à la loi romaine, plutôt dure et défavorable aux esclaves. L'éventail des pensées rencontrées est donc large et très divers. De plus, alors que certains livres sont issus du judaïsme palestinien (Jub), d'autres proviennent des milieux de la diaspora (TGad, Ps-Phoc). Dans ces derniers écrits, l'influence de l'Empire romain se fait clairement sentir. Enfin, nous constatons que la conception proprement juive, celle que nous avons décrite et étudiée à l'aide des textes bibliques, n'est représentée dans aucun de ces écrits. Aucune référence n'est faite aux lois bibliques codifiant la pratique de l'esclavage, lois qui tout en reconnaissant l'esclavage, recommandaient la mesure et un certain respect. Ce

³⁸⁵ Cf. Küchler, Frühjüdische 317.

³⁸⁶ Cf. Charlesworth, The Old Testament I 585.

³⁸⁷ Cf. Audet, La Sagesse 77; Küchler, Frühjüdische 316.

silence signifie-t-il que ces lois n'étaient plus considérées ou plus appliquées ni en Palestine, ni dans la diaspora ?

8.2.3. Philon d'Alexandrie et l'esclavage

Avant d'achever ce chapitre sur la conception vétéro et intertestamentaire de l'esclavage, nous souhaitons encore approfondir une question abordée au point 8.2.1.3, à savoir la perception de l'esclavage chez Philon et Flavius Josèphe. En effet, tous deux mentionnent que les Esséniens ne possédaient pas d'esclaves. Indépendamment du fait que les textes découverts à Qumrân soient esséniens ou non, ce double témoignage constitue une information importante pour notre étude de la littérature juive à l'époque hellénistique et romaine.

PHILON D'ALEXANDRIE aborde la question de l'esclavage à différents endroits de son œuvre. Philon (20 a.C – 40 p. C) était un Juif influent, qui vécut à Alexandrie au début de l'Empire. Contemporains de Paul, ses écrits nous permettront d'avoir une meilleure idée de la pratique et de la conception de l'esclavage dans le monde juif de l'époque. Ses idées nous intéressent aussi particulièrement, dans la mesure où elles se situent au carrefour de divers courants de pensée juive, stoïcienne, aristotélicienne et chrétienne, qui touchent à la question de l'esclavage.³⁸⁸

L'œuvre littéraire de Philon est vaste : trente-six traités nous sont parvenus. Il semble toutefois que Philon en ait rédigé bien davantage. Ces traités se divisent en trois catégories : les traités bibliques (une trentaine), les traités philosophiques (quatre) ainsi que les traités narratifs. Parmi les traités bibliques, le *DE SPECIALIBUS LEGIBUS*, examinant les lois bibliques, dont celles relatives à l'esclavage, retiendra particulièrement notre attention. Concernant les traités de philosophie, nous nous arrêterons particulièrement sur le *QUOD OMNIS PROBUS*, qui stipule que le sage est libre en toutes circonstances.

³⁸⁸ Cf. Garnsey, *Conceptions* 213.

8.2.3.1. Les commentaires bibliques

Philon est le premier auteur de l'Antiquité à avoir rédigé un commentaire biblique continu. Celui-ci se divise en trois parties : la création du monde, la succession des générations humaines jusqu'à Moïse ainsi que la législation mosaïque.³⁸⁹ Dans ses commentaires des lois bibliques relatives à l'esclavage, Philon ne nous apprend pas beaucoup plus que ce que nous avons déjà découvert à leur propos au point 8.1.2. En effet, en tant que Juif, Philon, respecte la législation juive en matière d'esclavage. Selon sa conception, toutes les lois du Pentateuque ont été rédigées par Moïse qui est le législateur par excellence. Composées sous la conduite de Dieu, elles sont donc fermes et immuables.³⁹⁰

Philon reprend la distinction entre esclaves hébreux et étrangers.³⁹¹ Il explique que si la loi autorise à acquérir des serviteurs étrangers, c'est parce que les serviteurs sont « indispensables » en bien des circonstances de la vie.³⁹² Toutefois, il exhorte aussi les maîtres à effectuer eux-mêmes certaines tâches normalement réservées aux esclaves, au cas où ils devraient une fois se passer de serviteurs.³⁹³ Essayant d'expliquer la servitude des Juifs par les nations étrangères, il s'accorde également à la pensée vétérotestamentaire selon laquelle cette servitude est une punition de Dieu à cause de transgressions commises.³⁹⁴ Toutefois, il demande de ne pas considérer les Hébreux qui se vendent en esclavage comme des esclaves par nature, mais comme des salariés ayant toujours la possibilité de racheter leur liberté. Il rappelle également qu'après six ans ou alors à l'occasion du Jubilé, les maîtres doivent les renvoyer libres chez eux.³⁹⁵ Invitant les maîtres à la modération à l'égard de leurs

³⁸⁹ Cf. Hadas-Lebel, Philon 240.

³⁹⁰ Cf. Vit Mos 2.11 ; 2.14.

³⁹¹ Cf. Spec Leg 2.123.

³⁹² Cf. Spec Leg 2.123.

³⁹³ Cf. Spec Leg 2.67.

³⁹⁴ Cf. Praem Poen 164.

³⁹⁵ Cf. Spec Leg 2.122 ; 2.79-84.

esclaves,³⁹⁶ il n'oublie pas non plus de mentionner la loi exigeant l'affranchissement d'un esclave quand un maître lui crève l'œil ou lui casse une dent. Quant à celui qui tue un esclave, il est passible de mort.³⁹⁷

Ainsi, convaincu de l'aspect sacré de la Loi mosaïque, Philon, tente avant tout d'expliquer et de justifier ces lois. Toutefois, il serait sans doute inexact d'avancer que ses commentaires des lois mosaïques traduisent sa vision de l'esclavage.³⁹⁸ Comme le relève très bien Nikiprowetzky : « c'est l'Écriture que Philon approuve et non l'esclavage ».³⁹⁹ Notons également que dans ses commentaires bibliques, Philon fait largement appel à l'allégorie, figure de style qui dit une chose mais qui en vise une autre.⁴⁰⁰ Il faut donc traiter certaines de ses informations avec prudence et prendre en compte cette manière allégorique.

Pour donner une meilleure idée de la pensée propre de Philon à propos de l'esclavage, il faut s'arrêter sur ses traités philosophiques et tout particulièrement le QUOD OMNIS PROBUS LIBER SIT.

8.2.3.2. Philon le philosophe

Les commentaires de Philon sur les lois bibliques concernant l'esclavage le font voir tout au plus comme un partisan modéré de l'esclavage : favorable à la pratique de la servitude, il aurait en même temps, appelé les maîtres à la modération.

8.2.3.2.1. Philon stoïcien ?

Maintenant, comme nous allons le voir, sa propre conception de l'esclavage n'est pas si aisée à cerner, notamment parce que Philon présente dans ses écrits des

³⁹⁶ Cf. Spec Leg 2.90.

³⁹⁷ Cf. Spec Leg 3.137-141 ; 184-204.

³⁹⁸ Cf. Nikiprowetzky, Études 275.

³⁹⁹ Cf. Nikiprowetzky, Études 273.

⁴⁰⁰ Cf. Cazeaux, Philon 24.

positions souvent contradictoires. Dans ce chapitre, nous nous arrêterons essentiellement sur son traité philosophique *Quod omnis probus liber sit*. Construit comme un traité stoïcien, il veut démontrer que le sage est toujours libre et le sot esclave. L'auteur s'applique avant tout à définir la vraie liberté et le véritable esclavage. Ainsi, pour lui, ce ne sont pas les occupations qui définissent la liberté ou l'esclavage : « Que l'exécution des tâches serviles ne soit pas l'indice d'une condition d'esclave, les guerres en donnent la preuve la plus évidente ».⁴⁰¹ Dans le même sens, il soutient que la vente ne fait pas automatiquement d'un homme un esclave : « Car la vente ne fait pas de celui qui achète un maître et de celui qui est vendu un esclave ».⁴⁰² A la suite des penseurs stoïciens, Philon reprend aussi la distinction entre l'esclavage du corps et celui de l'âme. Le véritable esclavage est celui de l'âme qu'il définit comme la soumission aux vices et aux passions. En revanche, l'esclavage du corps, qui est souvent lié aux vicissitudes de la vie et à des raisons externes, telles que la naissance, la pauvreté ou la capture, n'est pas un véritable esclavage.⁴⁰³ Ainsi, pour Philon, des esclaves légaux, maîtres de leurs passions, sont libres, tandis que des personnes libres, dominées par leurs émotions, sont esclaves. Cette idée est en totale adéquation avec la pensée stoïcienne. Toutefois, ces développements qui essaient de définir la vraie liberté et le véritable esclavage, ne nous permettent pas d'affirmer que Philon s'opposait pour autant à l'esclavage du corps, c'est-à-dire l'esclavage légal. Cela nous permet au mieux de relever que pour Philon, à la suite des stoïciens, l'esclavage légal est indifférent. Ce qui importe avant tout, c'est la liberté de l'âme.

8.2.3.2.2. Philon disciple d'Aristote ?

Au point, 8.1.1.3, traitant de la servitude d'Esau, nous avons brièvement présenté la conception aristotélicienne de l'esclavage. Dans le *Quod omnis probus*, Philon, faisant allusion à l'histoire d'Esau et de Jacob, semble faire sienne la théorie de l'esclavage par nature développée par Aristote. Il écrit en effet : « Prenant pitié de

⁴⁰¹ Cf. *Omn Prob Lib* 32.

⁴⁰² Cf. *Omn Prob Lib* 37.

⁴⁰³ Cf. *Omn Prob Lib* 17-19.

l'état de celui qui n'a pas atteint à la vertu, leur commun père souhaite qu'il soit l'esclave de son frère, dans la pensée que l'esclavage – qui passe pour être le plus grand mal – constitue pour l'insensé un bien suprême, puisqu'il ôte la licence de mal faire impunément, cependant que l'autorité de son supérieur l'entraîne à améliorer son caractère ».⁴⁰⁴ Un autre passage du commentaire biblique allégorique *LEGUM ALLEGORIAE* semble d'ailleurs confirmer cette idée : «...Il dit de Jacob et d'Ésaü qui sont encore dans le ventre, que le premier commande, dirige et qu'il est maître, tandis qu'Ésaü est subordonné et esclave ; car Dieu qui façonne les êtres vivants connaît bien ses propres créations, même avant qu'il ne les ait ciselées jusqu'au bout, il sait les facultés dont elles useront par après, en un mot, leurs faits et leurs expériences. (...) Car, selon le jugement de Dieu, est par nature esclave celui qui est méchant et irrationnel, et hégémonique et libre, en revanche, celui qui est civil, raisonnable et meilleur, et cela non pas lorsque chacun est déjà, dans l'âme, arrivé à son achèvement, mais même s'il est encore incertain ».⁴⁰⁵ Toutefois, nous ne pouvons pas interpréter ces deux passages de manière littérale. Il s'agit, en effet, de lectures allégoriques. Et, comme il le précise lui-même dans la seconde citation, il identifie dans ses écrits allégoriques l'homme méchant à l'esclave et le bon à l'homme libre. Ces passages n'abordent donc pas à proprement parler la question de l'esclavage par nature, tel qu'Aristote le conçoit.

D'ailleurs dans ses écrits non allégoriques, Philon réfute à plusieurs reprises l'idée de l'esclavage par nature. Ainsi, dans le *De specialibus Legibus*, un traité biblique, il dit : « Certes les serviteurs sont libres par nature – aucun homme, en effet, n'est esclave de nature -, alors que les animaux privés de raison, faits pour l'utilité et le service des hommes, ont rang d'esclaves. »⁴⁰⁶ Dans le *Quod omnis probus*, il abonde aussi dans ce sens. Ainsi, pour réfuter l'idée de l'esclavage par nature, il relève que des hommes esclaves parfois depuis plusieurs générations se comportent comme les égaux, voire les supérieurs des citoyens, lorsqu'ils se sont réfugiés dans

⁴⁰⁴ Cf. *Omn Prob Lib* 57.

⁴⁰⁵ Cf. *Leg All* 3.88-89.

⁴⁰⁶ Cf. *Spec Leg* 2.69.

les lieux d'asile.⁴⁰⁷ Et de poursuivre : «...tandis que les esclaves à qui l'inviolabilité du lieu confère la sécurité de leur personne, révèlent le caractère libéral profondément généreux de leur âme, que Dieu a créée libre de toute mainmise ».⁴⁰⁸

Cette brève analyse suffit à nous démontrer que Philon, sur la question de l'esclavage du moins, n'est pas un disciple d'Aristote et qu'il ne cautionne pas l'esclavage par nature.

8.2.3.2.3. Philon et les Esséniens

Un autre passage du *Quod omnis probus*, traitant des Esséniens, confirme d'ailleurs cette position. Philon y affiche son admiration pour les Esséniens, qui pour lui sont « au plus haut point, des serviteurs de Dieu ».⁴⁰⁹ Décrivant ensuite leur mode de vie et de travail, leur détachement des biens et leur refus de la violence, il mentionne aussi qu'ils ne possèdent aucun esclave, mais que tous sont libres.⁴¹⁰ Il ajoute que les Esséniens condamnent les maîtres qui possèdent des esclaves parce qu'ils ne respectent ni l'égalité ni la loi de la nature. Puis, il montre en quoi les maîtres enfreignent les lois de la nature, « laquelle (la loi de la nature) ayant enfanté et nourri pareillement tous les hommes à la manière d'une mère, en a fait des frères véritables, non pas de nom, mais en toute réalité. Cette parenté des hommes, c'est l'insidieuse cupidité qui, prenant le dessus, l'a ébranlée et qui a installée la séparation à la place de l'intimité, la haine à la place de l'amitié ».⁴¹¹ Rejetant ainsi la cupidité, mère de l'inégalité, Philon, fait alors l'éloge de l'ascétisme et de la simplicité de vie des Esséniens qui ne possédaient pas d'esclaves, cela étant contraire à cette simplicité qu'ils recherchaient. Comme le relève Milani, pour Philon, les Esséniens sont des êtres supérieurs qui n'ont pas été corrompus par le monde. Aussi, pour ces sages de Dieu, l'esclavage est inacceptable.

⁴⁰⁷ Cf. *Omn Prob Lib* 148.

⁴⁰⁸ Cf. *Omn Prob Lib* 149.

⁴⁰⁹ Cf. *Omn Prob Lib* 75.

⁴¹⁰ Cf. *Omn Prob Lib* 76-79.

⁴¹¹ Cf. *Omn Prob Lib* 79.

8.2.3.3. Philon, un penseur juif en diaspora

Après lecture de ces écrits, nous devons admettre que l'auteur ne nous livre pas un avis tranché sur la question. Citant tel ou tel passage, on pourra toujours faire de Philon un partisan convaincu de l'esclavage. En insistant sur d'autres textes, on conclura aisément que Philon était opposé à l'esclavage. Entre ces deux voies, nous préférons choisir une lecture tenant compte des passages plutôt favorables à l'esclavage ainsi que de ceux dans lesquels il s'y montre opposé.

En tant que Juif respectueux de la loi mosaïque et de l'Écriture, Philon est convaincu que les lois transmises par Moïse sont d'inspiration divine, par conséquent éternelles et immuables (point 8.2.1). Mais, il s'agit ici, nous l'avons montré, d'expliquer et de commenter des lois sur l'esclavage, dans une société où l'esclavage est une donnée, et non de dire ce que l'on pense d'une institution, comme il y a lieu de le faire dans des écrits philosophiques. On notera aussi que dans toutes ces lois, Dieu ne donne jamais le commandement d'avoir des esclaves. Philon nous a présenté l'esclavage comme une conséquence de la méchanceté et de la cupidité humaines. De plus, il ne perd pas de vue ce monde idéal, où la vie serait plus simple et égalitaire, à l'image de celle que connurent les premiers Israélites nomades dans le désert.⁴¹² Dans le même sens, il considère comme injuste l'esclavage auquel sont soumis certains hommes sages, en raison de la guerre, de l'enlèvement ou de la pauvreté.⁴¹³

S'il ne légitime pas l'esclavage en tant que réalité sociale, Philon, n'en fait pas une priorité toutefois. À l'instar des stoïciens, il est d'avis que le seul véritable esclavage est celui de l'âme. Le sage est finalement toujours libre, quelle que soit sa condition de vie. En ce sens, selon Philon, ce n'est ni l'esclavage légal (esclavage du corps), ni la liberté légale qui permettent de déterminer si un homme est esclave.⁴¹⁴

⁴¹² Cf. Nikiprowetzky, *Études* 253-4.

⁴¹³ Cf. *Omn Prob Lib* 17-19.

⁴¹⁴ Cf. *Omn Prob Lib* 37; 149.

8.2.4. Flavius Josèphe et l'esclavage

Pour clore ce chapitre sur l'esclavage dans la littérature intertestamentaire, nous devons encore considérer les écrits de FLAVIUS JOSÈPHE (37 p.C – 100 p.C). Prêtre juif, né à Jérusalem, Josèphe est un témoin privilégié des événements qui secouèrent Israël au 1^{er} siècle de notre ère. Après avoir combattu les troupes romaines, il se rendit à l'ennemi et deviendra affranchi de la famille impériale, ce qui lui vaudra le nom romain de Flavius. Après la guerre, en pension à Rome, il se mit à écrire. Nous possédons quatre ouvrages de lui : LA GUERRE JUIVE, où il raconte les événements qu'il a vécus de 66 à 75. Dans LES ANTIQUITÉS JUIVES, partant d'Adam, il paraphrase toute la Bible, puis poursuit jusqu'au début de la guerre de 66. LA VIE, son autobiographie, conclut et complète les Antiquités juives : il s'arrête longuement sur les six mois passés en Galilée au début de la guerre juive. Enfin, dans le CONTRE APION, il réfute les critiques formulées contre les Juifs par l'alexandrin Apion et par d'autres.

8.2.4.1. Le regard d'un historien

A la différence de Philon, qui a vraiment élaboré une réflexion sur la question de l'esclavage et de la liberté, Flavius Josèphe ne nous présente rien de tel et pour cause. On ne trouve donc pas dans son œuvre un discours ou un enseignement suivi sur cette question, que ce soit dans le contexte judaïque ou dans l'Empire romain.⁴¹⁵ Ses écrits, étant de type descriptif et historique, il se réfère à l'esclavage au fur et à mesure des récits dont il fait la chronique. Des réflexions concernant le statut des esclaves ne l'intéressent pas vraiment.⁴¹⁶ Ce qui ne l'empêche pas, dans ses récits, de faire fréquemment mention d'esclaves, par exemple pour décrire les résultats d'une défaite militaire. Ces fréquentes références à l'esclavage, abordées sans plus d'intérêt ou de passion, nous attestent que cette dure réalité faisait tout simplement partie du monde dans lequel vivait Josèphe. K. H. Rengstorff, dans A COMPLETE CONCORDANCE TO FLAVIUS JOSEPHUS, recense dans l'ensemble de son

⁴¹⁵ Cf. Feldmann, Studies 102.

⁴¹⁶ Cf. Feldmann, Studies 102.

œuvre une septantaine d'occurrences pour le mot δοῦλος, dont une soixantaine dans les Antiquités juives.⁴¹⁷ Comme un grand nombre de ces dernières (livres 1 à 10), se rapportent aux récits bibliques déjà étudiés (point 8.1) et repris par Philon, nous n'allons pas dresser l'inventaire complet de ces passages. Nous nous occuperons donc seulement des références susceptibles d'étoffer notre recherche. A notre connaissance, la question de l'esclavage dans les écrits de Josèphe a été peu étudiée. Fieldman, dans *STUDIES IN HELLENISTIC JUDAISM*, s'interroge sur l'emploi du terme esclave chez Josèphe. Bergmeier, *DIE ESSENER-BERICHTER DES FLAVIUS JOSEPHUS*, analyse de manière détaillée la description chez Josèphe des Esséniens et de leur rapport aux esclaves.

Comme nous l'avions déjà constaté au point 6.8, l'esclavage dans le monde gréco-romain était une réalité omniprésente. Dans l'œuvre de Josèphe, une large place est faite à l'esclavage militaire, conséquence de la soumission militaire et politique d'un peuple vaincu à son ennemi vainqueur.

A l'aide de quelques passages de l'œuvre de Josèphe, tentons une approche de la conception de l'esclavage chez Josèphe.

8.2.4.2. Une condition indigne pour un Juif

Le premier extrait qui nous intéresse est issu du grand discours du roi Hérode Agrippa II (27-93 p.C.) aux Juifs pour les dissuader de la guerre : «A coup sûr votre passion actuelle pour la liberté est intempestive, vu qu'il aurait fallu d'abord lutter pour ne pas la perdre. Car l'expérience de la servitude est pénible. Il est juste de se battre pour éviter qu'elle ne commence ; mais, celui qui une fois pris, voudrait ensuite y échapper est un esclave en révolte, non un ami de la liberté. »⁴¹⁸

⁴¹⁷ Cf. Rengstorff, *A Complete Concordance* I 522-523.

⁴¹⁸ Cf. Bell 2, 355-356.

En rapportant ce discours d'Hérode Agrippa, Josèphe souligne que l'esclavage est une perte de liberté et de dignité.⁴¹⁹ En accord avec la Torah (point 8.1.2.2) et habité d'un sentiment national, Josèphe répugnait en effet, à l'idée qu'un Juif devînt l'esclave d'un païen ; il considérait cela comme une souillure et comme une offense à la religion.⁴²⁰ Il souligne aussi qu'une femme esclave ne peut pas épouser un homme libre ou un prêtre.⁴²¹ Cette disposition ne se trouvant pas dans l'Écriture, Josèphe exprime là vraisemblablement son avis qui devait correspondre à l'esprit du temps.

8.2.4.3. Un Juif dans l'Empire romain

Toutefois, malgré sa peine à accepter l'esclavage des Hébreux, Josèphe n'est pas prêt de succomber à l'idéologie de certains de ses coreligionnaires qui préféreraient la mort à l'esclavage.⁴²² Tel fut ainsi le choix des révoltés de Massada qui, vers 73-74 p.C, préférèrent perdre la vie plutôt que de devenir les esclaves des romains. Josèphe, dans la Guerre Juive, nous rapporte en ce sens-là, la harangue d'Eléazar à la veille de la prise de Massada. Voici l'essentiel de ce discours : « Il y a longtemps, mes braves, que nous avons résolu de n'être asservis ni aux Romains, ni à personne, sauf à Dieu, qui est le seul vrai, le seul juste maître des hommes; et voici venu l'instant qui commande de confirmer cette résolution par des actes. En ce moment donc, ne nous déshonorons pas, nous qui n'avons pas auparavant enduré une servitude exempte de péril et qui sommes maintenant exposés à des châtiments inexorables accompagnant la servitude, si les Romains nous tiennent vivants entre leurs mains. (...) Que nos femmes meurent, sans subir d'outrages ; que nos enfants meurent sans connaître la servitude ! Après les avoir tués nous nous rendrons les uns aux autres un généreux office, en conservant la liberté qui sera notre noble linceul. Mais d'abord détruisons par le feu nos richesses et la forteresse ! Les

⁴¹⁹ Cf. Feldmann, Studies 104-105.

⁴²⁰ Cf. Ant 16, 1.2.

⁴²¹ Cf. Ant 4, 8.23.

⁴²² Cf. Bell 5, 11.2.

Romains, je le sais bien, seront affligés de n'être pas les maîtres de nos personnes et d'être frustrés de tout gain. Laissons seulement les vivres ; ceux-ci témoigneront pour les morts que ce n'est pas la disette qui nous a vaincus, mais que, fidèles à notre résolution première, nous avons préféré la mort à la servitude. »⁴²³ Bien qu'il partageât les idées d'Eléazar concernant la supériorité de la liberté, Josèphe était néanmoins disposé pour des raisons pratiques et de survie à accepter la collaboration avec les Romains et donc la soumission. Ainsi, il affirme que, si Dieu le veut, il n'y a rien de terrible à servir un maître étranger : « Car s'il n'y a rien de pénible, lorsque c'est Dieu qui le veut, à servir même un maître étranger, il convient de se réjouir quand c'est un frère qui commande, parce que chacun prend sa part de son honneur. »⁴²⁴ En d'autres termes, la volonté de Dieu rend acceptable l'esclavage de son peuple. Ces lignes, tout en relevant la noblesse de la liberté, attestent ainsi que la servitude est préférable à la mort ou à l'anéantissement de tout un peuple.

Un autre passage du discours d'Hérode Agrippa II mérite encore attention: «Les Athéniens qui, un jour, pour sauver la liberté des Grecs, ont été jusqu'à livrer leur ville aux flammes, osant affronter le superbe Xerxès, qui avait navigué sur la terre et marché sur la terre et marché sur la mer, et que les océans ne pouvaient contenir, lui, à la tête d'une armée plus vaste que l'Europe, ils le poursuivirent comme un esclave fugitif sur son embarcation solitaire... »⁴²⁵ En comparant Xerxès à un esclave fugitif, Josèphe rappelle que dans le monde gréco-romain, les esclaves en fuite étaient poursuivis par leur maître et qu'ils risquaient gros. Cela était toutefois contraire à la législation juive, laquelle protégeait le fugitif. Sur ce point, Josèphe est donc influencé par la pratique gréco-romaine (point 6.6.1).

Au troisième livre de la Guerre juive, un autre extrait vient confirmer les éléments que nous venons de relever. Après la prise et la destruction de Iotapata par les Romains, Josèphe, avec quarante de ses compagnons, est dans un premier temps parvenu à

⁴²³ Cf. Bell 5, 8.6

⁴²⁴ Cf. Ant 7, 14.9

⁴²⁵ Cf. Bell 2, 358.

se cacher dans une caverne. Bientôt, une femme révèle l'endroit où il s'est réfugié ; Vespasien promet alors à Josèphe la vie sauve, s'il se rend. Voyant que cette proposition le tente, ses compagnons d'infortune lui disent alors : « Tu tiens à la vie, Josèphe et tu consens à voir la lumière dans la servitude ? Comme tu as vite oublié qui tu es. Combien de gens tu as persuadés de mourir pour la liberté ! »⁴²⁶ Argumentant contre le suicide, Josèphe leur répond alors : « On trouve juste de châtier les serviteurs qui se sont enfuis, même dans le cas où ils abandonnent des maîtres méchants, mais lorsque nous autres, nous nous dérobons à Dieu, le plus excellent des maîtres, ne faut-il pas nous estimer impies ? »⁴²⁷ Même si la condition d'esclave lui paraît indigne, Josèphe refuse pourtant de céder à l'idéologie héroïque de ses compagnons qui, comme les insurgés de Massada, préféraient mourir plutôt que de servir Rome. Pour Josèphe, celui qui, pour garder sa liberté, se donne la mort, est pire qu'un esclave fugitif : c'est à la volonté de Dieu qui lui a donné la vie qu'il se dérobe.

Dans un autre passage, Josèphe abonde dans le même sens, quand il qualifie d'affront contre la nature l'attitude d'une mère qui préféra tuer, cuire et manger son enfant, plutôt que de le laisser vivre et de le livrer en esclavage aux Romains.⁴²⁸ De plus, quand Josèphe dit qu'il trouve juste de châtier le fugitif et cela même quand il se dérobe à un maître mauvais, il se réfère alors entièrement à la législation gréco-romaine. Cela nous indique une fois encore, qu'au 1^{er} siècle de notre ère, la pratique romaine concernant les esclaves avait pris le pas sur la juive et jusqu' en Judée.⁴²⁹

Les différentes occurrences étudiées jusqu'ici nous ont permis de constater qu'en bon Juif, Josèphe considérait l'esclavage comme indigne du peuple hébreu. S'il était prêt à accepter la servitude des Juifs, ce n'était finalement que par réalisme. Quant aux non Juifs, considérait-il dans la ligne de certains passages bibliques (point

⁴²⁶ Cf. Bell 3, 357.

⁴²⁷ Cf. Bell 3, 373.

⁴²⁸ Cf. Bell 6, 205-206.

⁴²⁹ Il convient toutefois de rappeler ici, que c'est de Rome que Josèphe se remémore ses faits et qu'il les met par écrit. Son milieu de vie eut sans doute une certaine influence sur lui.

8.1.2.1), que leur asservissement était somme toute normal ? Paraphrasant 1 R 9,19-22 et 2 Ch 8,7-10, le passage des Antiquités que nous citons ci-dessous laisse entendre que Salomon était un bon roi, car sous son règne aucun Hébreu n'était esclave. Les Cananéens en revanche, étaient réduits en esclavage: « Le roi Salomon soumit à son pouvoir ceux des Cananéens qui ne lui étaient pas encore assujettis, à savoir: ceux qui vivaient sur le mont Liban et jusqu'à la ville d'Amathé ; il leur imposa tribut, et chaque année choisissait parmi eux des hommes pour lui servir de mercenaires, de domestiques et de laboureurs. Chez les Hébreux, en effet, nul n'était esclave — il n'eût pas été juste, quand Dieu leur avait soumis tant de peuplades, où ils pouvaient recruter leurs mercenaires, de réduire les Hébreux eux-mêmes à une telle condition ». ⁴³⁰ De ce passage pourrions-nous déduire que Josèphe approuvait la servitude des non Juifs ? Cette paraphrase, à notre sens, suggère surtout, comme nous l'avons déjà relevé, que Josèphe réproche l'esclavage des Hébreux. Quant à la servitude des non Juifs, nous pouvons dire qu'il la constate et s'en accommode. Affirmer qu'il la trouve juste ou même qu'il l'encourage, nous paraît en revanche exagéré.

8.2.4.4. Josèphe et les Esséniens

Un passage des Antiquités à propos des Esséniens, dont nous avons déjà parlé au point 8.3.1.3, peut d'ailleurs nous éclairer à ce sujet. ⁴³¹ Présentant les différentes sectes alors existantes dans le judaïsme, Josèphe relève, à propos des Esséniens : « Ils ne se marient pas et ne cherchent pas à acquérir des esclaves parce qu'ils regardent l'un comme amenant l'injustice, l'autre comme suscitant la discorde ». ⁴³² La compréhension de ce verset n'étant pas des plus évidentes, nous la citons également dans le texte original grec :

⁴³⁰ Cf. Ant 8, 6.3.

⁴³¹ Dans la Guerre Juive (Bell 2, 118-166) il donne également une large description des Esséniens. Toutefois, il n'y mentionne pas le fait qu'ils ne possédaient pas d'esclave.

⁴³² Cf. Ant 18, 21.

Καὶ οὔτε γαμετὰς εἰσάγονται οὔτε δούλων ἐπιτηδεύουσιν κτῆσιν, τὸ μὲν εἰς ἀδικίαν φέρειν ὑπειληφότες, τὸ δὲ στάσεως ἐνδιδόναι ποίησιν, αὐτοὶ δ' ἐφ' ἑαυτῶν ζῶντες διακονίᾳ τῇ ἐπ' ἀλλήλοις ἐπιχρῶνται

En effet, il convient de clarifier si le fait de posséder des esclaves apporte l'injustice (ἀδικίαν) ou alors plutôt la discorde (στάσεως). Les commentateurs de ce passage rapportent l'injustice à l'esclavage et la discorde aux femmes.⁴³³ En admettant que ces versets sont construits en forme de chiasme, nous pouvons nous ranger à cette interprétation. Reste à comprendre pourquoi, Josèphe relève que pour les Esséniens, le fait de posséder des esclaves amène à l'injustice. Philon avait à ce propos relevé que le fait de posséder des esclaves était contraire à la simplicité. L'argumentation de Josèphe va selon toute vraisemblance dans le même sens, étant donné qu'il précise immédiatement après que les Esséniens vivaient ensemble et exerçaient la διακονία les uns envers les autres. Bergmeier, qui a étudié toutes les mentions de Josèphe se référant aux Esséniens postule d'ailleurs que les passages parallèles entre Philon et Josèphe, dont celui sur le renoncement aux esclaves, proviennent d'une source commune qu'il nomme *hellenistisch-jüdische Essäer-Quelle*.⁴³⁴ Ainsi, le renoncement à posséder des esclaves est à comprendre comme une des conséquences du renoncement aux biens personnels. Au lieu de se laisser servir par des esclaves, les Esséniens préféraient mener une vie simple et juste et se rendre ainsi mutuellement des services. Dès lors, la possession d'esclaves est contraire à la justice, étant donné qu'une telle possession contrevient à la fois au renoncement aux biens et au service mutuel, auxquels s'engageaient les Esséniens.⁴³⁵ La place non négligeable que Josèphe consacre à la description du mode de vie des Esséniens atteste son intérêt, voire une certaine fascination pour cette communauté. Leur refus, par fidélité à leurs convictions, de posséder des esclaves ne semble en rien le choquer. Au contraire, ce comportement pourrait bien correspondre à ses convictions personnelles qui inclinaient à considérer l'esclavage comme indigne d'un Hébreu. Nous osons supposer que Josèphe, en homme cultivé

⁴³³ Cf. Bergmeier, *Die Essener* 31 ; Schulz, *Gott* 131.

⁴³⁴ Cf. Bergmeier, *Die Essener* 66-67.

⁴³⁵ Cf. Bergmeier, *Die Essener* 75-79.

et ouvert au monde, possédait la largeur d'esprit nécessaire pour considérer que ce qui était injuste pour un Juif l'était aussi pour tout homme. Toutefois, en homme réaliste, il devait aussi être conscient que ce mode de vie extraordinaire de quelques ascètes idéalistes ne pouvait pas s'appliquer à la vie quotidienne de l'immense Empire romain.

8.3. Le judaïsme et l'esclavage à l'époque de Paul

Ce chapitre (8) nous a permis d'esquisser diverses conceptions de l'esclavage, dans l'Ancien Testament (point 8.1), puis dans la littérature juive de l'époque hellénistique et romaine (point 8.2), époque à laquelle vécut l'apôtre Paul. Au terme de ce chapitre, nous devons nous demander si la pratique vétérotestamentaire qui, tout en reconnaissant l'esclavage recommandait de la mesure et de l'humanité, était suivie et respectée à l'époque de Paul, si elle était plutôt tombée dans l'oubli ou simplement supplantée par une autre législation. Certains passages bibliques étudiés au point 8.1, rédigés à une époque plus récente, tel Si 33,25-33, nous donnaient déjà quelques éléments de réponse : l'idéal décrit par les textes bibliques ne fut pas toujours respecté. Cette tendance, bien qu'elle se confirme à l'époque hellénistique et romaine, n'est toutefois pas unilatérale. En effet, les différents écrits étudiés au cours de chapitre reflètent un regard pluriel sur l'esclavage. Les lois de l'Ancien Testament codifiant la pratique de l'esclavage ne sont d'ailleurs pas totalement oubliées, puisque tant Philon que Josèphe et certains écrits découverts près de la Mer Morte les retranscrivent et les commentent. Mais en même temps, toute une palette d'autres influences se retrouve aussi dans ces écrits : l'esclavage par nature d'Aristote, la liberté morale des stoïciens, le droit romain ancien qui fait de l'esclave un objet privé de droit, —ces diverses conceptions se laissent aisément entrevoir. Enfin, nous y avons aussi décelé une tendance nouvelle. L'idée encore marginale selon laquelle l'esclavage est un mal, se dessine dans les Écrits découverts près de la Mer Morte ainsi que dans le livre des Jubilés. Philon et Josèphe se font aussi l'écho de cette conception quand ils nous signalent que les Esséniens considéraient l'esclavage comme injuste ou contraire à la simplicité.

Aussi, constatons-nous dans le judaïsme de l'époque de Paul l'absence d'une vision unanime ou typiquement juive de l'esclavage. La diversité de conceptions que nous avons notée atteste que le monde Juif d'alors, tout en ayant préservé une certaine spécificité, s'était ouvert aux idées des cultures voisines et dominantes. Cette constatation est d'ailleurs confirmée par la recherche actuelle sur le judaïsme de l'époque de Jésus. Alors qu'on l'avait longtemps considéré comme uniforme et massifié, il apparaît en effet aujourd'hui comme « ouvert, ramifié en courants multiples, d'une diversité chatoyante ».⁴³⁶

Au moment de clore ce chapitre consacré à l'esclavage dans le monde juif au temps de Paul, nous pouvons donc retenir que les textes étudiés reflètent bien les différents courants alors représentés. Et cela finalement justifie notre longue recherche.

Ainsi, à l'époque de Paul, de nombreux Juifs restaient persuadés que l'esclavage était une condition indigne de leur nation. Le fait que des Juifs fussent réduits en esclavage était souvent interprété comme une punition de Dieu ou comme l'expression de sa volonté.

En ce qui concernait les autres nations, certains Juifs les considéraient comme inférieures et de ce fait susceptibles d'être asservies. En ce sens, ils partageaient à leur insu l'avis d'Aristote qui concevait un esclavage par nature.

D'autres, à la suite des stoïciens, pensaient au contraire que tous les hommes sont égaux devant Dieu et que le seul véritable esclavage est celui de l'âme, lorsqu'elle est asservie aux passions et aux vices. L'égalité de tous qu'ils défendaient les conduisait à inciter les maîtres à faire montre d'humanité et de bonté envers leurs esclaves.

⁴³⁶ Cf. Marguerat, Jésus (MdB, Hors-série, printemps 2009), 20.

Enfin, parmi les Juifs, certains groupuscules, tels les Esséniens, militaient pour une société plus juste et égalitaire et, dans ce sens, renonçaient à posséder des esclaves !

De cette mosaïque de conceptions que nous avons mise au jour, il convient maintenant, de déterminer à laquelle ou auxquelles, l'apôtre Paul se réfère dans l'épître à Philémon.

9. Paul et l'esclavage : essai de synthèse

Au point 5, nous avons essayé de définir la position de Paul sur l'esclavage dans son épître à Philémon. Nous y avons relevé Paul ne condamnait, ni ne remettait en cause de manière explicite, l'institution de l'esclavage. Nous avons aussi mentionné que l'imminence eschatologique ainsi que des considérations d'ordre sociopolitique avaient probablement orienté sa position. Toutefois, même si Paul ne revendiquait pas, au niveau politique, la liberté pour tous, il insistait pour qu'au sein des communautés chrétiennes, il n'y eût plus de barrières ou de différences, car en Christ, tous sont frères et sœurs.

Le but de ce chapitre est de préciser à quelles conceptions se rattache la position de Paul résumée ci-dessus.

9.1. Constat

« A quelles conceptions » : le pluriel est de rigueur. Éclairé par l'étude des diverses théories et pratiques de l'esclavage, nous remarquons en effet, que dans son épître à Philémon, Paul se réclame de plusieurs d'entre elles. En ce sens, il reflète bien le monde de son époque, caractérisé par une palette d'influences diverses. Et comme nous l'avons relevé, le judaïsme d'alors n'échappait pas à cette règle.

9.1.1. Définition négative : une prise de position équilibrée

Si nous procédons de manière négative, c'est-à-dire en excluant les courants que Paul ne suit pas, nous pourrions écarter les positions extrêmes : celles qui n'ont pour l'esclave aucune considération et celles qui, à l'opposé, rejettent totalement la pratique de l'esclavage.

Ainsi, dans l'épître à Philémon, Paul se démarque clairement de la cruauté et de la dureté des lois et des pratiques romaines, telles que nous les avons décrites au point 6.5. Il ne s'inspire pas non plus de la conception aristotélicienne de l'esclavage par

nature, proche de celle qui se retrouve dans certains passages bibliques et dont nous avons parlé au point 8.1.1.3. À l'évidence, un esclave n'est pas selon l'apôtre la chose ou l'animal décrit par le droit romain ancien (point 6.5.1). Paul ne fait pas de différence ontologique entre esclaves et hommes libres : aucun homme, aucune femme, aucun peuple ne naissent pour être esclaves. Chez lui, l'esclave, tout comme le maître, sont frères en Jésus-Christ. Cela signifie que tous deux sont des hommes égaux devant Dieu et que cette égalité devrait aussi se refléter au sein de la communauté chrétienne, donc aussi, indirectement, dans la société.

Néanmoins, malgré sa grandeur d'esprit, Paul ne rejette ni ne condamne directement l'esclavage comme le firent les Esséniens, qui selon Philon (point 8.2.3) et Flavius Josèphe (point 8.2.4), en conformité avec leur idéal de justice et de simplicité, renonçaient à posséder des esclaves au sein même de leur communauté. Paul, devait sans aucun doute connaître ou avoir entendu parler de cette communauté et de leurs pratiques en la matière. Cependant il n'imposa pas la même pratique au sein des communautés chrétiennes qu'il avait fondées. Certes, il demande à Philémon d'accueillir Onésime comme un frère, mais il n'exige pas de lui, au nom de la foi chrétienne, qu'il renonce à posséder des esclaves ou qu'il libère Onésime.

9.1.2. Définition positive : dépassement des meilleures théories de son époque

Si l'on veut maintenant mieux cibler la pensée de Paul, on reconnaîtra qu'elle se rapproche de la philosophie stoïcienne dont nous avons parlé au chapitre 7. En effet, nous y avons souligné comment Épictète et Sénèque invitaient les maîtres à se montrer humains envers leurs esclaves, à les traiter comme des amis et des familiers, à les inviter à leur table et à prendre conseil auprès d'eux. Toutefois, nous avons également souligné que si les stoïciens reconnaissaient l'égalité de tous les hommes sur le plan de la dignité, ils ne revendiquaient pas qu'elle se traduisît en actes au sein de la société. Pour un stoïcien, plus que la liberté légale, c'est la liberté morale qu'il s'agit d'acquérir. À bien des regards, Paul s'inscrit dans l'optique des stoïciens, en reconnaissant par exemple les qualités d'Onésime, les services qu'il lui

a rendus et ceux qu'il pourra rendre à son maître, ou lorsqu'il demande à Philémon de l'accueillir comme un frère. Mais désormais, en s'identifiant lui-même à Onésime ou en le considérant comme son propre enfant, Paul accède à une dimension supplémentaire, celle de la charité chrétienne, qui l'amène au-delà de l'humanisme stoïcien. Notons encore que s'il se range aussi du côté des stoïciens quand il reconnaît l'égalité de tous les hommes devant Dieu, sans la revendiquer au niveau de la société, Paul exige davantage que la philosophie du portique : il invite à vivre cette égalité de manière concrète et réelle au sein de la communauté chrétienne.

L'humanité, l'attention, le respect que Paul témoigne à l'égard d'Onésime ne s'apparentent d'ailleurs pas uniquement au stoïcisme. En effet, à partir du 1^{er} siècle de notre ère, cette attitude se retrouve aussi dans la législation et la pratique romaines en général, devenues plus souples. Sur ce plan, notre épître est proche par exemple de celle que Pline écrit à Sabinianus en faveur d'un affranchi (point 6.6.2.3). Mais, cette humanité, est aussi présente dans le judaïsme : dans les lois mosaïques (point 8.1.2) ainsi que dans certains écrits de la littérature juive de l'époque hellénistique et romaine tels le Pseudo-Phocylides, (point 8.2). Toutefois, la vision paulinienne amène quelque chose de plus que tous ces textes, si louables soient-ils : en invitant à la charité et en demandant que l'égalité se traduise dans le concret de la communauté chrétienne, Paul exhorte à quelque chose qui dépasse le simple respect ou l'humanité envers son esclave.

En ce qui regarde Onésime le fugitif, notre épître nous informe que Paul le renvoie chez son maître, accompagné d'une lettre. Après avoir étudié les pratiques romaines (point 6.6) et juives (point 8.1.2.1.2) concernant les fugitifs, (point 8.1.2.1.2), il nous paraît évident que Paul suit la législation romaine sur ce point, et non la loi juive, qui interdisait de renvoyer un esclave fugitif (Dt 23, 16-17). Toutefois, nous pouvons nous demander si cette loi fut vraiment respectée et mise en pratique dans le judaïsme. Nous avons, en effet, constaté que plusieurs textes de la littérature juive de l'époque hellénistique et romaine se référaient aussi à la pratique romaine plutôt qu'à la juive. (JosAsen, TGad).

9.2. Conclusion : au-delà de l'humanisme, la fraternité universelle

Diverses conceptions de l'esclavage, que nous venons de rappeler, transparaissent sous la plume de Paul, dans l'épître à Philémon. Parmi celles-ci, nous dégagerons toutefois un courant principal que nous pourrions désigner comme la mouvance humaniste. Celle-ci, certainement sous l'influence du stoïcisme, commença à émerger vers la fin de la République et le début de l'Empire et se répercuta dans les pensées romaine et juive. Nous pourrions définir ce mouvement humaniste comme un courant qui, sans remettre en cause la légitimité de l'esclavage, appelle à plus d'humanité et de respect dans les rapports entre maîtres et esclaves. Aussi, malgré l'influence indéniable du judaïsme sur la pensée de Paul, il nous apparaît toutefois distinctement, que dans l'épître à Philémon, c'est ce courant humaniste, dont le stoïcisme impérial ou latin est la meilleure illustration, qui a le plus influencé Paul. Vis-à-vis de l'esclavage, Paul se comporte donc plus comme un Romain que comme un Juif. En effet, suivant la pratique romaine, il renvoie l'esclave fugitif accompagné d'une lettre de médiation, tout comme l'aurait fait Pline le Jeune ou un autre Romain. Se conformant en cela à la loi romaine, Paul reconnaît alors aussi implicitement le lien d'autorité et d'appartenance qui unit l'esclave à son maître. De même, dans son plaidoyer en faveur d'Onésime, il argumente d'une manière très similaire à celle d'un Sénèque dans sa lettre à Lucilius, notamment en faisant montre de beaucoup de délicatesse, d'affection et de respect à l'égard de l'esclave Onésime, mais sans remettre directement en cause sa situation d'esclave.

Le discours de Paul n'est donc d'une certaine manière ni nouveau, ni révolutionnaire. Dans les grandes lignes, il reprend celui d'autres philosophes et intellectuels humanistes de son époque, cela est indéniable. Mais, il convient de préciser qu'à cet emprunt à la pensée stoïcienne il ajoute sa touche personnelle, laquelle n'est pas négligeable. Là où Sénèque parle d'amis, de familiers, Paul institue une fraternité universelle. Là, où Pline suggère le pardon, Paul invite à l'amour. Là où les philosophes relèvent la dignité de l'esclave, Paul s'identifie lui-même à l'esclave et proclame sa totale égalité en Christ.

Bien que Paul dépasse le stoïcisme ou la morale romaine, son attitude face à l'esclavage demeure toutefois bel et bien ambiguë, puisque jamais il n'en conteste ouvertement la pratique. Certains expliqueront cette position par le fait que Paul vivait à une autre époque que la nôtre, où comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, l'esclavage était omniprésent et où l'abolitionnisme n'était pas vraiment un objet de discussion. Toutefois, cet argument n'explique pas tout, puisque plus ou moins à la même époque que Paul, une ou certaines communautés de mouvance juive, certes marginales et minoritaires, refusaient, selon le double témoignage de Philon et de Flavius, ouvertement la pratique de l'esclavage au sein de leur groupe. En tant que Juif, Paul n'aurait-il pas pu s'inscrire dans cette mouvance et interdire la possession d'esclaves aux membres des communautés qu'il avait fondées ?

Certes, dans l'épître à Philémon et ailleurs dans ses écrits, Paul suggère et encourage même les rapports fraternels, sans distinction de classe, de race ou de sexe, au sein de ses communautés. Il invite aussi au dépassement des distinctions entre apôtre et disciple, maître et serviteur, homme libre ou esclave. Toutefois, malgré toutes ses suggestions, en dépit de l'ouverture de pensée dont il fit preuve, Paul ne franchit jamais le seuil de l'opposition ouverte à l'esclavage.

A cet égard, il demeure comme en suspens, à mi-chemin, entre l'humanisme tolérant des stoïciens et le refus radical de l'esclavage des Esséniens.

Il nous reste encore à déchiffrer cette position. En d'autres termes, à identifier les motifs qui ont conduit Paul à ne pas condamner ouvertement l'esclavage. Est-ce qu'à la suite des stoïciens et des humanistes romains, il admettait la pratique de l'esclavage et ne voulait pas la remettre en cause ? Ou alors, tout en étant, comme les Esséniens, convaincu que l'esclavage était contraire à la justice, a-t-il fait le choix, sans perdre de vue l'imminence de la parousie mais ne désirant pas marginaliser la jeune communauté chrétienne, de ne s'opposer qu'implicitement à l'esclavage ? En effet, une opposition ouverte, qui plus est exprimée par écrit dans

une lettre adressée, rappelons-le, à une communauté, ne risquait-elle pas d'entraîner des représailles pour ces chrétiens qui vivaient au cœur même de l'Empire romain ?

Répondre à cette question avec précision, exige encore quelque réflexion. Pour mieux situer et comprendre la position de Paul au sujet de l'esclavage, il nous faut à présent faire un détour par la conception paulinienne de la liberté, sujet de notre prochain chapitre.

IV. PAUL ET LA LIBERTÉ

Dans ce chapitre, il sera donc question du sens de la liberté chez Paul. Après avoir brièvement exposé l'état de la recherche (point 10.1), nous allons préciser le vocabulaire de la liberté (point 10.2) et définir notre méthodologie (point 10.3). Ensuite, il s'agira de mettre en relief l'évolution du concept de liberté chez Paul (point 10.4) ; enfin nous présenterons les différents passages dans lesquels l'apôtre aborde cette question, essentiellement sous son aspect sociopolitique (point 11).

10. La liberté dans le corpus paulinien

10.1. État de la recherche

La première recherche scientifique moderne sur le sujet remonte à 1901. C'est à cette date que JOHANNES WEISS donne alors une conférence à Stockholm, ayant pour titre DIE CHRISTLICHE FREIHEIT NACH DER VERKÜNDIGUNG DES APOSTELS PAULUS. Dans son exposé, Weiss, relevant tout d'abord que le vocabulaire de la liberté occupe relativement peu de place dans les écrits pauliniens, se pose la question de l'importance de la liberté chez Paul.⁴³⁷ Ensuite, il s'interroge sur l'originalité du concept chez Paul. Constatant que le terme n'y est pas traité avec une grande unité,⁴³⁸ il en conclut que Paul s'inspire de différents courants : judaïsme, stoïcisme ainsi que christianisme primitif. Toutefois, bien que la conception paulinienne ne soit pas totalement innovante, Weiss n'y trouve pas non plus de dépendance directe de tel ou tel courant.⁴³⁹ Enfin, il dégage trois applications majeures du concept de

⁴³⁷ Cf. Weiss, Freiheit 6

⁴³⁸ Cf. Weiss, Freiheit 11

⁴³⁹ Cf. Weiss, Freiheit 7 ; 34-35.

liberté : libéré de la loi, libéré du péché et libéré du monde⁴⁴⁰. Cette trilogie sera par la suite reprise et approfondie par de nombreux autres chercheurs.

RUDOLF BULTMANN, dans sa THEOLOGIE DES NEUEN TESTAMENTS, apporte sa réponse au débat ouvert par Weiss. Pour lui, le concept de liberté occupe un rôle important dans la théologie de Paul, tout comme ceux de foi, grâce ou justice. Reprenant en partie la trilogie de Weiss, il décrit la liberté paulinienne comme étant liberté du péché, liberté de la loi et liberté de la mort.⁴⁴¹ Cette synthèse de la liberté paulinienne qui, à la différence de Weiss, relève surtout l'unité de la pensée de l'apôtre, va considérablement influencer la recherche ultérieure.

Tout comme Bultmann, KURT NIEDERWIMMER, dans DER BEGRIFF DER FREIHEIT IM NEUEN TESTAMENT, publié en 1966, insiste sur l'importance du thème de la liberté dans Rm, Ga et 1 Co. Relevant que ce thème dans le Nouveau Testament est surtout développé par Paul, il en conclut que la liberté est essentiellement un concept paulinien.⁴⁴²

PETER RICHARDSON, dans PAUL'S ETHIC OF FREEDOM fait également de la liberté une valeur centrale de la théologie paulinienne.⁴⁴³ Il perçoit également une évolution dans le concept de liberté chez Paul. Ainsi, Ga, rédigé selon lui avant 1 Co et Rm, serait le point de départ de la réflexion paulinienne sur cette question.⁴⁴⁴ Plus précisément encore, Ga 3,28⁴⁴⁵ serait la clé d'interprétation de la liberté selon Paul.⁴⁴⁶

⁴⁴⁰ Cf. Weiss, Freiheit 11.

⁴⁴¹ Cf. Bultmann, Theologie 327-348.

⁴⁴² Cf. Niederwimmer, Begriff 69.

⁴⁴³ Cf. Richardson, Paul 13

⁴⁴⁴ Cf. Richardson, Paul 14.

⁴⁴⁵ Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ.

⁴⁴⁶ Cf. Richardson, Paul 15-16.

Allant plus loin encore que tous ces auteurs qui voient en elle un concept important de la théologie paulinienne, HEINZ SCHÜRMANN, dans un article de 1971 *DIE FREIHEITSBOTSCHAFT DES PAULUS – MITTE DES EVANGELIUMS*, fait de la liberté, telle qu'elle est exposée par Paul, le cœur même de l'Évangile.⁴⁴⁷ En 2003, dans un article *DIE FREIHEIT DES GLAUBENS*, THOMAS SÖDING, soutiendra lui aussi son importance chez Paul. Selon lui, même si Paul ne fait pas de la liberté le centre de sa proclamation⁴⁴⁸, elle émerge néanmoins de ses écrits comme un premier énoncé (Grundwort) de l'évangile.⁴⁴⁹

Cette opinion ne fait toutefois pas l'unanimité. Ainsi DIETER NESTLE, dans son article sur la liberté publié en 1972 dans le *REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM*, est d'avis que la liberté n'a jamais été une idée maîtresse de la théologie de Paul. Bien plus, il n'y pas à proprement parler d'enseignement paulinien sur ce sujet.⁴⁵⁰ Ainsi, réfute-t-il aussi la trilogie « libéré du péché, de la loi et de la mort », énoncée par Bultmann.

F. STANLEY JONES, dans sa monographie publiée en 1987 *“FREIHEIT” IN DEN BRIEFEN DES APOSTELS PAULUS: EINE HISTORISCHE, EXEGETISCHE UND RELIGIONSGESCHITLICHE STUDIE*, défend la thèse que l'idée de liberté n'a ni un rôle central et décisif (contre Bultmann), ni un rôle totalement insignifiant (contre Nestle).⁴⁵¹ Se demandant s'il y a un développement dans la pensée de Paul sur la liberté, Jones choisit d'étudier les écrits pauliniens abordant ce sujet dans l'ordre chronologique suivant : 1-2 Co, Ga et Rm.⁴⁵² Tout comme Weiss l'avait déjà fait, Jones, constate lui aussi que l'enseignement de Paul sur ce thème est divergent.⁴⁵³ Paul puise ses idées à

⁴⁴⁷ Cf. Schürmann, *Freiheitsbotschaft* 23.

⁴⁴⁸ Cf. Söding, *Freiheit* 123.

⁴⁴⁹ Cf. Söding, *Freiheit* 133.

⁴⁵⁰ Cf. Nestle, *Reallexikon* 281.

⁴⁵¹ Cf. Jones, *Freiheit* 141.

⁴⁵² Cf. Jones, *Freiheit* 25-26.

⁴⁵³ Cf. Jones, *Freiheit* 138.

différentes sources. Parfois, la liberté est à comprendre comme une réalité intérieure, indépendante du statut politico-social (1Co 7,17-24). Parfois, en conformité avec la tradition hellénistique, elle signifie faire ce que l'on veut (Ga 2,4 ; 5,13).⁴⁵⁴ Dans l'épître aux Romains, Paul semble utiliser ce terme pour parler du salut (Rm 6,18-22 ; 8,21).⁴⁵⁵ Pour Jones, c'est d'ailleurs dans cet emploi, celui du salut du chrétien, qu'il faut rechercher la conception première de Paul sur la liberté, conception qu'il a héritée du judaïsme apocalyptique.⁴⁵⁶ En revanche, le concept « liberté de la loi » n'est, toujours selon lui, pas central dans la pensée paulinienne. Cette expression ne serait qu'un développement tardif apparaissant pour la première fois en Rm 7,3.⁴⁵⁷ Aussi, tout comme Nestlé, il en déduit que le schéma tripartite de Bultmann n'est pas la clé de lecture de la pensée paulinienne sur la liberté.⁴⁵⁸ Concernant la paternité du concept dans le christianisme primitif, Jones est d'avis qu'il ne remonte ni à Paul, ni à Jésus. Selon lui, c'est à travers le monde gréco-romain ainsi que par le judaïsme de l'époque hellénistique que le concept de liberté a atteint le christianisme.⁴⁵⁹

En 1989, SAMUEL VOLLENWEIDER publie une monographie intitulée FREIHEIT ALS NEUE SCHÖPFUNG. Suivant une méthodologie similaire à celle de Jones, il adopte la même chronologie que lui pour l'étude des lettres pauliniennes : 1-2 Co, Ga et Rm.⁴⁶⁰ Tout comme Jones également, il choisit de n'étudier que les passages dans lesquels Paul utilise le vocabulaire de la liberté pour décrire la réalité du salut. Vollenweider explique que cette restriction se justifie par le fait que les passages étudiés reflètent pleinement l'ensemble de la pensée de l'apôtre sur le sujet.⁴⁶¹ Comme Jones encore,

⁴⁵⁴ Cf. Jones, Freiheit 139.

⁴⁵⁵ Cf. Jones, Freiheit 141.

⁴⁵⁶ Cf. Jones, Freiheit 139.

⁴⁵⁷ Cf. Jones, Freiheit 141.

⁴⁵⁸ Cf. Jones, Freiheit 138.

⁴⁵⁹ Cf. Jones, Freiheit 138-141.

⁴⁶⁰ Cf. Vollenweider, Freiheit 20.

⁴⁶¹ Cf. Vollenweider, Freiheit 19-20.

il est d'avis que la conception de Paul sur la liberté a pour arrière-fond la pensée hellénistique.⁴⁶² Toutefois, malgré ces différents points de convergence, Vollenweider parvient à des conclusions fort différentes de celles de Jones. Constatant que le terme liberté n'apparaît pas très souvent chez Paul, il souligne néanmoins qu'il se manifeste en plusieurs endroits clés de son œuvre (1 Co 9,19 ; 2 Co 3,6.17 ; Ga 5,1.13 ; Rm 8,2.21). Ainsi, selon Vollenweider, la liberté est bien au cœur du message de Paul. Celui-ci peut donc à juste titre être dénommé comme « Apôtre de la Liberté ».⁴⁶³ Et de conclure, que si Paul n'a pas inventé le concept de la liberté, il l'a exposé de manière propre et originale.⁴⁶⁴ Ainsi, il définit la liberté chez Paul comme le service de Dieu et des frères.⁴⁶⁵ Contre Jones, il soutient le point de vue traditionnel selon lequel la compréhension paulinienne de la liberté se focalise dans l'idée de libération de la loi.⁴⁶⁶

WAYNE COPPINS, dans sa monographie *The INTERPRETATION OF FREEDOM IN THE LETTERS OF PAUL*, publiée en 2009, attire tout d'abord l'attention sur le fait que c'est essentiellement d'Allemagne que sont issues la plupart des études approfondies sur la liberté chez Paul.⁴⁶⁷ Coppins aborde son sujet en s'inspirant des trois grandes idées développées par Luther dans son traité *De la liberté du chrétien*.⁴⁶⁸ Luther ayant, à son avis, influencé et retenu l'attention des chercheurs allemands au 20^{ème} siècle, Coppins axe son étude autour de la triple intuition du réformateur, la reformulant sous forme de questions, à savoir : 1. l'importance de la liberté dans les lettres de Paul et dans sa théologie, 2. La signification et l'importance de l'expression « liberté de la loi », 3. la relation entre liberté et service.⁴⁶⁹ Il choisit lui aussi d'étudier

⁴⁶² Cf. Vollenweider, *Freiheit* 21.

⁴⁶³ Cf. Vollenweider, *Freiheit* 20.

⁴⁶⁴ Cf. Vollenweider, *Freiheit* 400.

⁴⁶⁵ Cf. Vollenweider, *Freiheit* 245.

⁴⁶⁶ Cf. Vollenweider, *Freiheit* 21, 402.

⁴⁶⁷ Cf. Coppins, *Interpretation* 4.

⁴⁶⁸ Cf. Coppins, *Interpretation* 10-17.

⁴⁶⁹ Cf. Coppins, *Interpretation* 3.

les lettres dans l'ordre suivant : 1-2 Co, Ga et Rm, lequel respecte très certainement, selon lui, la chronologie de ces quatre lettres.⁴⁷⁰ Concernant sa première question, Coppins, tout en reconnaissant que dans l'ensemble du Nouveau Testament, c'est chez Paul que le vocabulaire de la liberté apparaît le plus souvent, relève néanmoins que ce groupe de mots ne compte pas parmi les plus importants du corpus paulinien.⁴⁷¹ Tout comme Jones, il constate aussi que la liberté ne s'y présente pas comme un concept unifié.⁴⁷² Le mot liberté étant employé de manières diverses selon le contexte, Coppins propose plutôt d'identifier plusieurs concepts de la liberté chez Paul.⁴⁷³ Il souligne également que, suivant le contexte, le vocabulaire prend indubitablement une certaine importance.⁴⁷⁴ Concernant la deuxième question, Coppins est d'avis que le discours de Paul sur la liberté ne se focalise pas sur l'expression « liberté de la loi » dans la mesure où celle-ci n'est pas centrale dans l'enseignement de Paul.⁴⁷⁵ Toutefois, cette constatation ne signifie pas pour autant que cette expression ne soit pas adéquate pour décrire le christianisme paulinien. Enfin, concernant la troisième question, Coppins, contre Vollenweider qui définissait la liberté comme le service servile de Dieu et de ses frères, pense que la relation entre liberté et service n'est pas si claire que cela. Selon lui, cette idée est plus un développement ultérieur que le reflet de la pensée de l'apôtre.⁴⁷⁶

Parvenus au terme de ce bref survol de l'histoire de la recherche sur la liberté chez Paul, nous constatons que cette question est loin de faire l'unanimité. Plusieurs chercheurs tels Weiss, Bultmann, Schürmann, Richardson ou encore Vollenweider, lui accordent de l'importance : pour eux, Paul a vraiment élaboré un concept de la liberté qui pourrait se résumer dans la trilogie : liberté de la loi, de la mort et du

⁴⁷⁰ Cf. Coppins, Interpretation 47.

⁴⁷¹ Cf. Coppins, Interpretation 48.

⁴⁷² Cf. Coppins, Interpretation 158.

⁴⁷³ Cf. Coppins, Interpretation 162.

⁴⁷⁴ Cf. Coppins, Interpretation 163.

⁴⁷⁵ Cf. Coppins Interpretation 169.

⁴⁷⁶ Cf. Coppins, Interpretation 173-174.

péché. A l'opposé de ces chercheurs, Nestlé soutient quant à lui, que la liberté n'est pas un concept central chez Paul et qu'il ne faut donc pas chercher dans ses écrits à en dégager une doctrine.

Entre ces positions extrêmes, se situent des chercheurs tels Jones ou Coppins. Pour les deux, bien que la notion de liberté ne soit pas centrale chez Paul, elle n'est pas non plus dépourvue de toute importance. Et même s'il n'y a pas à proprement parler un concept unifié de la liberté chez Paul, celle-ci joue tout de même un rôle important dans certaines épîtres, telles Ga, 1 Co ou Rm.

Concernant l'origine du concept chez Paul, certains, tels Weiss ou Bultmann pensent que c'est lui qui a introduit ce concept jusque-là étranger au christianisme. Mais plusieurs contestent cette affirmation. Ainsi, Cambier est d'avis que le fondement de la liberté se trouve dans les évangiles. Pour Jones et Vollenweider, c'est plutôt dans le monde hellénistique qu'il faut rechercher l'origine de la pensée paulinienne sur la liberté.

10.2. Le vocabulaire de la Liberté

Les termes « libre », « liberté » et « libérer » (ἐλεύθερος ἐλευθερία ἐλευθερουν) apparaissent à 41 reprises dans l'ensemble du Nouveau Testament, dont 26 fois dans le corpus paulinien.⁴⁷⁷ Cette simple statistique nous indique que dans le Nouveau Testament, c'est chez Paul que le vocabulaire de la liberté est le plus usité.⁴⁷⁸ Toutefois, il n'occupe pas la même place dans chacune des épîtres pauliniennes. Ainsi, ce vocabulaire est totalement absent de Ph, 1 Th et Phm. Il apparaît à une seule reprise en 2 Co (3,17). Il est en revanche bien présent dans Ga, 1 Co et Rm : 8 fois en 1 Co (7,21.22 (2x) ; 7,39 ; 9,1.19 ; 10,29 ; 12,13), 11 fois en Ga (2,4 ; 3,28 ; 4,22-31 (5x) ; 5,1 (2x) ; 5,13 (2x)) et en 6 fois en Rm (6,18 .20.22 ; 7,3 ; 8,2 ; 8,21).

⁴⁷⁷ 26 fois si Paul n'a pas rédigé Col et Ep, 28 fois au maximum, si Paul est l'auteur de ces deux épîtres. En Col 3,11 et Ep 6,8, la dimension sociopolitique de la liberté est abordée.

⁴⁷⁸ Il convient néanmoins de relever que, même dans le corpus paulinien, le vocabulaire de la liberté (26 ou 28 emplois) n'a rien d'exhaustif. Cf. Weiss, Freiheit 6 ; Jones, Freiheit 11 ; Vollenweider, Freiheit 20 ; Coppins, Interpretation 48.

Les passages de 1 Co abordent tous des cas concrets de liberté : liberté sociopolitique (7,21-22 ; 12,13), liberté de se marier (7,39-40), de manger des viandes consacrées (10,29) ou encore liberté apostolique de l'apôtre lui-même (9,1.19). Les passages de l'épître aux Romains traitent des conséquences spirituelles de la liberté reçue par le Christ: liberté de la mort (8,2), liberté du péché (6,15-23 ; 8,2), liberté de la loi juive (7,1-6) et annoncent les conséquences eschatologiques de cette libération (8,21). En d'autres termes, on pourrait dire qu'en Romains, Paul utilise ce mot pour décrire le salut opéré en Christ⁴⁷⁹. Enfin, dans l'épître aux Galates, Paul fait pour ainsi dire de la liberté son « leitmotiv ».⁴⁸⁰ Il y rappelle tout d'abord que c'est le Christ qui apporte la libération (2,4 ; 5,1). Ensuite, il évoque les conséquences de cette libération : elles concernent le salut et l'eschatologie (4,21-31 ; 5,1.13), mais sont aussi sociopolitiques (3,28).

Ce survol des différentes mentions permet de constater, avec Coppins,⁴⁸¹ que le vocabulaire de la liberté, loin d'être omniprésent dans l'œuvre de Paul, revêt néanmoins de l'importance dans trois de ses épîtres : Ga, 1 Co et Rm. De plus, en prenant en compte le fait qu'en dehors du corpus paulinien le vocabulaire de la liberté n'est que peu usité dans le reste du Nouveau Testament,⁴⁸² nous pouvons sans trop de risque rallier l'opinion des nombreux chercheurs qui s'accordent à dire que pour Paul, le concept de la liberté revêt une certaine importance⁴⁸³.

10.3. Méthodologie

Avant de poursuivre notre étude, nous estimons nécessaire de préciser notre méthodologie et de limiter notre champ de travail. C'est bien dans le cadre d'une

⁴⁷⁹ Cf. Jones, Freiheit 141.

⁴⁸⁰ Cf. Jones, Freiheit 141.

⁴⁸¹ Cf. Coppins, Interpretation 163.

⁴⁸² Ainsi, le vocabulaire de la liberté se trouve en Mt 17,26; Jn 8,30-36 (4x) ; Ap 6,15; 13,16; 19,18 ; Jc 1,25 ; 2,12 ; 1 P 2,16 (2x) ; 2 P 2,19.

⁴⁸³ Cf. Bultmann, Theologie 327-348, Niederwimmer, Begriff 69; Richardson, Paul 13-14; Schürmann, Freiheitsbotschaft 23; Söding, Freiheit 123, Vollenweider, Freiheit 20.

étude de l'épître à Philémon que nous voulons examiner la question de la liberté. Or cette épître n'aborde celle-ci que sous son angle sociopolitique. C'est donc cet angle-là que nous allons viser dans les écrits pauliniens. Naturellement, les aspects que nous qualifions de spirituels et d'eschatologiques sont essentiels et font pleinement partie de la conception paulinienne. Ainsi, pour Paul, il va sans dire que la liberté reçue du Christ (Ga 2,4 ; 5,1.13) est d'ordre spirituel : elle est libération du péché et de la mort (Rm 6,15-23 ; Rm 8,2). Elle est aussi d'ordre eschatologique (Ga 4,21-31 ; Rm 8,21). En devenant chrétien, Onésime, lui aussi libéré du péché et de la mort, devient tout comme son maître Philémon ou comme Paul, un Fils de la Jérusalem d'en haut (Ga 4,27). Mais, notre étude consiste à nous demander si la liberté reçue par le Christ, outre qu'elle offre au croyant le salut et la vie éternelle, entraîne aussi des conséquences dans le quotidien de l'existence d'un chrétien, et plus précisément d'un esclave. La question qui nous occupe peut donc se formuler ainsi : un esclave chrétien jouit-il de la même liberté et des mêmes droits que son maître au sein de la communauté chrétienne ?

Comme nous l'avons noté ci-dessus, c'est en Ga (3,28) et en 1 Co (7,21-22 ; 12,13), que Paul aborde la question de la liberté sociopolitique en général et des esclaves en particulier. Alors que dans deux de ces passages, Paul proclame d'une manière générale la liberté de tous, juif ou païen, libre ou esclave, homme ou femme, en Jésus-Christ (Ga 3,28 ; 1Co 12,13), dans le troisième, il semble plutôt demander aux esclaves de demeurer dans leur condition (1Co 7,21-22). Pour comprendre et interpréter ces passages en apparence contradictoires, nous devons passer par un examen du contexte dans lequel Paul a composé ces lignes.

10.4. Évolution du concept de liberté chez Paul : essai de chronologie

Dans un premier temps, il est nécessaire de tenter de dater les rédactions respectives de Ga et 1Co, afin de déterminer lequel de ces deux écrits est antérieur à l'autre. En effet, alors que Ga se veut un plaidoyer sans appel pour la liberté et

l'égalité des esclaves au sein de la communauté chrétienne, 1Co, tout en énonçant ce même principe, semble toutefois soucieux de préserver l'ordre établi et demande ainsi aux esclaves de ne pas chercher à changer leur condition. Il y a donc probablement une évolution, un changement de point de vue tout au moins, dans la pensée de Paul. Dans quel sens devons-nous lire ce changement ?

10.4.1. Datation de 1 Corinthiens

La datation de 1Co ne pose guère de problème ni ne fait l'objet de discussions. En effet, selon 1Co 16,8, c'est d'Éphèse que Paul a rédigé cette lettre. Selon les Actes des Apôtres, c'est lors de son troisième voyage missionnaire que Paul séjourna durablement à Éphèse⁴⁸⁴ et que cette ville devint alors le centre de ses activités missionnaires. Ce séjour est « traditionnellement » situé entre 54 et 57 p.C.⁴⁸⁵ Étant donné qu'en 1 Co 16,5-6, Paul évoque une prochaine visite prolongée à l'Église de Corinthe, on situe habituellement la rédaction de 1Co vers la fin du séjour éphésien soit vers 56-57.⁴⁸⁶

10.4.2. Qui sont les Galates auxquels Paul s'adresse ?

Reste donc à déterminer si la rédaction de Ga est à situer avant la fin du séjour de Paul à Éphèse, à peu près à cette même période ou plus tard. D'emblée, il nous faut reconnaître qu'il n'est pas aisé de répondre à cette question, tant la date de la rédaction de Ga est controversée.

Une première difficulté consiste à localiser les destinataires de l'épître. En d'autres termes, les Galates auxquels s'adresse Paul peuvent désigner deux types de personnes : soit les Galates ethniques vivant au nord de la province romaine

⁴⁸⁴ Selon Ac 19,8.10, le séjour de Paul à Éphèse aurait duré au moins 2 ans et 3 mois. Selon Ac 20.31, celui-ci aurait duré 3 ans.

⁴⁸⁵ Cf. Brown, Que sait-on 476. Une chronologie dite révisée est également soutenue par certains spécialistes. Selon eux, le séjour à Éphèse aurait plutôt lieu entre 51/52 et 53/54 p.C. Cf. Reynier, Pour lire 49 ; Wischmeyer, Paulus 150 ; Murphy-O'Connor, Paul 182-184.

⁴⁸⁶ Les adeptes de la chronologie révisée situent quant à eux la rédaction de 1 Co vers 54-55.

(hypothèse du nord), soit alors les habitants de l'une ou l'autre région de la province romaine de Galatie (hypothèse du sud). Jusqu'au 19^{ème} siècle, les commentateurs de l'épître s'accordaient pour affirmer que les Galates interpellés étaient les descendants des Celtes, c'est-à-dire l'ethnie galate.⁴⁸⁷ En 1893, W.M. RAMSAY dans « The Church of the Roman Empire Before AD 170 », argumente en faveur de l'hypothèse du sud. Selon lui, les Galates sont les habitants du sud de la province⁴⁸⁸ et plus particulièrement les membres des communautés évangélisées lors de son premier voyage missionnaire (Ac 13,13-14,23). Ainsi, il faudrait reconnaître dans les habitants de Derbé, Lystre, Iconium ou Antioche les Galates auxquels s'adresse notre épître⁴⁸⁹. Depuis, les spécialistes discutent et argumentent, se positionnant en faveur de l'une ou l'autre hypothèse.

10.4.2.1. Hypothèse du Nord ou ethnique

Les arguments en faveur de l'hypothèse du nord peuvent se résumer ainsi : tout d'abord, le fait que Paul interpelle ses destinataires comme « Ô Galates » (3,1) semble indiquer qu'il s'adresse aux Galates d'origine ethnique plutôt qu'à la population hellénisée du sud.⁴⁹⁰ Ensuite, dans cette lettre, Paul semble s'adresser à des pagano-chrétiens (4,8-9). Or, étant donné que des Juifs étaient présents dans les villes du sud et que leur présence ne semble pas attestée dans les villes du nord, l'hypothèse du nord paraît mieux correspondre.⁴⁹¹ Enfin, s'appuyant sur Ac 16,6 (τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν) et Ac 18,23 (τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν) les tenants de l'hypothèse nord soutiennent que Paul est passé à deux reprises par le pays galate. Or, les Actes, précisent-ils, ne désignent pas sous le nom de Galatie la

⁴⁸⁷ Cf. Lemonon, Galates 30.

⁴⁸⁸ Cf. Ramsay, The Church 97.

⁴⁸⁹ Cf. Ramsay, The Church 103.

⁴⁹⁰ Cf. Martyn, Galatians 16. Les tenants de la thèse du sud réfutent cet argument en avançant que Paul désigne d'ordinaire les pays ou les régions qu'il traverse sous leur dénomination romaine. Cf. George/Grelot, Lettres apostoliques 108 ; Bruce, Galatians 10.

⁴⁹¹ Cf. Martyn, Galatians 16. Les partisans de l'hypothèse du sud relèvent au contraire que l'argumentation de Paul laisse supposer la présence de personnes juives au sein de la communauté à laquelle Paul s'adresse, car à deux reprises, Paul souligne que sa réflexion n'est pas une attaque de la circoncision (5,6, 6,15) Cf. Lemonon, Galates 32.

région du sud et dans ses écrits, Paul ne mentionne jamais les villes de ces régions.⁴⁹² L'hypothèse dite du nord suppose généralement que Ga ait été écrite postérieurement aux événements décrits en Ac 16,6 et Ac 18,23 et qu'elle est donc proche dans le temps des autres grandes épîtres (1-2 Co ; Rm).⁴⁹³ Au plus tôt, elle aurait ainsi été écrite d'Éphèse, où Paul séjourna de 54 à 56 (à peu près en même temps que 1 Co). Mais Ga pourrait aussi avoir été écrite de Macédoine vers la fin 57 (entre 2 Co et Rm) ou encore de Corinthe en 58 (parallèlement à Rm). L'hypothèse du nord a donc pour conséquence une datation plus ou moins tardive de Ga.⁴⁹⁴

10.4.2.2. Hypothèse du sud ou provinciale

Réfutant ces arguments, les tenants de l'hypothèse dite du sud affirment que ce n'est que sur une interprétation d' Ac 16,6 et Ac 18,23 que l'hypothèse du nord s'appuie pour affirmer que Paul a passé par la Galatie ethnique. De fait, la traduction des expressions fort semblables de ces deux passages n'est pas dénuée de toute ambiguïté. En effet, alors que la BJ et la TOB traduisent ces expressions par «la Phrygie et la région galate », traduction qui permet de reconnaître un passage en Galatie du nord, d'autres proposent de traduire τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν d'Ac 16,6 par la région phrygio-galatique (Osty). En effet, l'absence d'article devant Γαλατικὴν laisse supposer que Φρυγίαν est ici employé comme un adjectif. L'expression désigne alors la région galate dans sa partie phrygienne, c'est-à-dire les alentours d'Antioche et Iconium, évangélisés par Paul lors de son premier voyage. Pour les tenants de l'hypothèse du sud, l'autre mention de Ac 18,23 τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν) est grammaticalement moins évidente à justifier, Φρυγίαν semblant ici bel et bien être un substantif. Aussi se pourrait-il bien que Paul ait alors visité deux régions, la Phrygie et la Galatie ; cette idée semble encore renforcée par la présence de l'adverbe καθ' ἑξῆς que l'on peut traduire par successivement. Toutefois,

⁴⁹² Cf. Lightfoot, Galatians 19 ; Brown, Que sait-on 520 ; Légasse, Galates 28-30 ; Grelot/Georges, Lettres apostoliques 108-109.

⁴⁹³ Martyn, bien que défendant l'hypothèse nord, situe Ga parmi les premières lettres composées par Paul (avec 1 Th et Ph). Ainsi, selon Martyn, Ga est antérieure à 1-2 Co et Rm. Cf. Martyn, Galatians 20.

⁴⁹⁴ Cf. Refoulé, Date 164.179; Légasse, Galates 35-36.

les défenseurs de l'hypothèse du sud, dont Ramsay le premier, s'attachent à démontrer que cette expression n'apporte pas d'argument décisif en faveur de l'une ou l'autre hypothèse.⁴⁹⁵ De plus, se référant à la géographie locale, ils relèvent que d'un point de vue purement pratique et logique, l'hypothèse nord leur paraît peu probable, étant donné qu'elle signifierait un long et pénible détour pour visiter une région à laquelle il n'est nulle part ailleurs fait mention.⁴⁹⁶ Dès lors, ce nouveau passage, au départ d'Antioche de Syrie (celui évoqué en Ac 18,23), leur semble parler en faveur de l'hypothèse sud. En effet, depuis Antioche de Syrie, il est probable, selon eux, que Paul ait emprunté la route la plus courte, celle qui, traversant la Cilicie, le menait directement dans la région sud de la province romaine de Galatie, là-même où quelques années auparavant il avait fondé des communautés dans les villes de Derbé, Lystres, Iconium et Antioche. Visitant pour une troisième fois ces églises, il pouvait ainsi affermir dans leur foi tous les disciples (ἐπιστηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς) comme le relève d'ailleurs également Ac 18,23. Enfin, selon Ramsay, si Ac 18,23 ne reprend pas la même formule qu'en Ac 16,6, c'est simplement pour indiquer de manière plus précise les régions visitées. En 16,6, après avoir quitté Lystres, il visite alors Antioche et Iconium, soit la région phrygio-galatique. Or, en Ac 18,23, il visite Derbé, Lystres, Antioche et Iconium, soit le sud de la province de Galatie, qui ne peut plus être désigné comme la région phrygio-galatique.⁴⁹⁷ Un autre argument avancé par les adeptes de l'hypothèse sud est la présence de personnes d'origine juive dans la communauté à laquelle Paul s'adresse dans Ga (5,6 ; 6,15). Or, alors que des colonies juives sont bien attestées

⁴⁹⁵ Cf. Ramsay, *The Church* 90; Lémonon, *Galates* 31.

⁴⁹⁶ Nous avons déjà exposé plus haut l'analyse de Ramsay sur la politique d'expansion du christianisme au 1^{er} siècle de notre ère. En effet, selon l'hypothèse du sud, si Paul avait visité successivement la Galatie ethnique, puis la Phrygie, cela signifierait que parti d'Antioche de Syrie, il aurait alors fait un long et pénible détour, à travers la Cappadoce, pour se rendre en Galatie du Nord, région dans laquelle, aucune fondation d'Église n'est mentionnée. De plus, ce long détour l'aurait conduit à ne plus revisiter Lystres et Derbé, 2 villes dans lesquelles il avait fondé des communautés, mais qui ne faisaient pas partie de la Phrygie, à proprement parler. Cf. Ramsay, *The Church* 91-92; Lémonon, *Galates* 31; Bruce, *Galatians* 10-12 ; Reynier, *Pour lire* 88.

⁴⁹⁷ Cf. Ramsay, *The Church* 93. Lémonon (*Galates* 31) et Bruce (*Galatians* 13) pensent tout simplement qu'il faut comprendre l'expression d'Ac 18,23 de la même manière que celle d'Ac 16,6.

dans la région du sud (Ac 13,14 ; Ac 14,1), une telle présence est peu probable dans la région nord.⁴⁹⁸

L'hypothèse dite du sud offre de nombreuses possibilités de datation. Toutefois, elle privilégie une date de rédaction assez ancienne, suivant de peu l'accord de Jérusalem et l'incident d'Antioche (50-52), dont il est question en 2,1-21.⁴⁹⁹ L'hypothèse dite du sud, bien que minoritaire a toutefois été, depuis quelques années, adoptée par plusieurs chercheurs comme par exemple Trocmé, Reynier, Lémonon ou Bruce.

10.4.3. Les Galates, habitants de la province romaine de Galatie

Après avoir fait le tour des arguments en faveur de l'une ou de l'autre hypothèse, il faut bien avouer qu'aucune des deux ne semble pleinement satisfaisante. Toutefois, plusieurs éléments nous incitent à pencher en faveur de l'hypothèse du sud. Tout d'abord, la politique missionnaire de Paul nous semble être un élément déterminant. Plusieurs chercheurs et Ramsay en particulier ont démontré qu'un détour par la région décentrée de la Galatie ethnique semble peu probable. A la suite de Trocmé, nous avons déjà soutenu qu'après l'incident d'Antioche, Paul visait à fonder à Rome un centre d'évangélisation des non-Juifs qui serait le contrepoids de Jérusalem. Ainsi, nous avons démontré que le second voyage de Paul était une véritable marche vers Rome, durant lequel il suivit les voies romaines et visita avant tout les colonies romaines.⁵⁰⁰ Dans ces circonstances, un passage par la Galatie ethnique est un non-sens qui va à l'encontre de la politique missionnaire de Paul. La logique géographique et surtout le passage même de cette épître qui nous intéresse (Ga 3,28) nous conduit à préférer l'hypothèse dite du sud, qui entend la dénomination « Galates » dans le sens provincial et non ethnique. Cette interprétation non

⁴⁹⁸ Cf. Ramsay, *The church* 98, Lémonon, *Galates* 31-32.

⁴⁹⁹ Cf. Trocmé, *l'enfance* 100. Bruce, *Galatians* 55-56 ; Toutefois, cette datation n'est pas exclusive. Lémonon (*Galates* 33-34) bien que partisan de l'hypothèse du sud, privilégie la date de 55 ou 56. Reynier (*Pour lire* 88) est d'avis qu'elle a été écrite à Éphèse, deux ou trois ans avant Rm.

⁵⁰⁰ Nobel, *L'arrivée* 13-14.

ethnique, qui ainsi ne distingue pas entre Grecs, Juifs, colons romains et indigènes variés, cadre bien avec l'interpellation de Ga 3,28 et correspond pleinement à la situation des villes que Paul avait auparavant évangélisées au sud.

10.4.4. Datation de Galates et chronologie des écrits

Concernant le moment de la rédaction, une date assez ancienne dans la chronologie paulinienne nous semble mieux convenir. En effet, il apparaît logique que Paul n'attende pas les dernières années de son ministère pour écrire à des communautés qu'il a visitées durant les toutes premières années de sa prédication. De plus, le ton très polémique de Ga ne peut être que la réponse à un événement d'importance ayant contrarié Paul. La dispute d'Antioche à laquelle Paul fait lui-même allusion (Ga 2,11-21) est très certainement cet élément déclencheur.

Ces conclusions nous amènent à considérer Ga comme chronologiquement antérieure à 1 Co : la première ayant dû être écrite vers 52, la seconde vers 56-57. Ainsi, Ga figurerait parmi les plus anciennes lettres de Paul, datant de son second voyage missionnaire, tandis que 1 Co aurait, quant à elle, été rédigée de la ville d'Éphèse, centre depuis lequel il coordonne les activités de son troisième voyage. Plusieurs années séparent donc ces deux lettres, ce qui, sur la question de la liberté, laisse entrevoir la possibilité d'une évolution dans le discours de Paul. C'est cette évolution ou maturation que nous allons à présent essayer de dégager.

Dans cette tâche, Ga sera donc le point de départ de notre réflexion.

11. La liberté sociopolitique dans les écrits pauliniens

11.1. Dans l'épître aux Galates

11.1.1. Égalité de tous en Jésus-Christ : Ga 3,26-28

Ces versets forment une unité en soi et marquent une rupture avec ce qui précède. En effet, Paul passe du nous au v.25 (ἐσμεν) au vous (ἐστε) au v.26. C'est donc aux Galates que Paul s'adresse directement à présent. Une majorité de commentateurs parvient à la conclusion que ces versets sont issus de la liturgie baptismale.⁵⁰¹ Faisant nôtre cette conclusion, il nous apparaît raisonnable de penser que Paul s'y réfère ici pour rappeler à ses interlocuteurs le changement radical opéré par le baptême.⁵⁰²

v.26 : Dans les versets qui précèdent (2,15 à 3,25), Paul a décrit la situation du judéo-christianisme auquel il appartient. Maintenant c'est aux Galates, des chrétiens majoritairement issus du paganisme, qu'il s'adresse. Tous (Πάντες) sont fils de Dieu (υἱοὶ Θεοῦ). Alors que ce titre de fils de Dieu était normalement attribué aux Juifs (Dt 14,1), Paul affirme que désormais, tous les baptisés (juifs et païens)⁵⁰³ sont fils de Dieu. Ainsi, ce qui était le privilège d'Israël devient, moyennant la foi en Christ (διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), celui de tous les baptisés. La filiation n'est donc pas

⁵⁰¹ Ces versets que l'on retrouve dans une forme très proche en 1 Co 12,13 et Col 3,9-11 ont ainsi très vraisemblablement une origine prépaulinienne. Dans ses écrits, Paul reprend donc vraisemblablement cette formule et l'adapte selon les circonstances. Cf. Martyn, Galatians, 374.378-384. Martyn (Galatians 378-379) a essayé de restituer la forme originelle de ce slogan. Cf. aussi Betz, Galaterbrief 320-327; Lémonon, Galates 137-138, Söding, Freiheit 117. Légasse a plus de difficulté à reconnaître une allusion au rite baptismal dans ces versets. Il y voit plutôt un « topos » de la tradition chrétienne que Paul aurait adapté selon les circonstances (cf. Galates 273).

⁵⁰² Si nous admettons que Paul réutilise cette formule, qui à la base n'est pas née de sa propre inspiration, nous réfutons par contre l'idée selon laquelle Paul n'aurait personnellement pas adhéré à son contenu. Selon cette interprétation que nous récusons, certains milieux chrétiens auraient réellement mis en pratique l'émancipation des esclaves. Paul reprenant alors leur slogan l'aurait combattu (1 Co 7,21-24). Cette position est envisagée par Schulz (Gott 166-167) et par Betz (Galaterbrief 340). Personnellement, nous sommes convaincu que si Paul réutilise cette formule et qu'il l'adapte, c'est qu'il adhère totalement à son contenu. S'il adopte une position quelque peu différente dans d'autres écrits, c'est que, pour des raisons que nous devons encore définir, Paul a dû modifier son discours.

⁵⁰³ Cf. Bruce, Galatians 187.

uniquement possible par la loi, mais aussi par la foi et par l'adhésion au corps du Christ.⁵⁰⁴

v.27 : Ce verset est le seul passage de toute l'épître aux Galates où une allusion directe est faite au baptême. Le ὅσοι de ce verset vient préciser qui sont les πάντες du v.26 : ce sont tous les chrétiens, tous ceux qui sont baptisés ἐῖς Χριστὸν, c'est-à-dire au nom de Jésus.⁵⁰⁵ Par leur propre baptême, les Galates ont revêtu le Christ (Χριστὸν ἐνεδύσασθε). L'expression revêtir le Christ pourrait se référer au rite baptismal qui faisait revêtir un autre habit aux nouveaux baptisés. Toutefois, il semble plutôt qu'il faille comprendre le verbe revêtir dans un sens métaphorique, comme c'est le cas pour des expressions similaires telles que « revêtir l'homme nouveau » (Col 3,10 ; Ep 4,34) ou « revêtir l'immortalité » (1 Co 15,53-54). Ainsi, revêtir le Christ signifie ici une transformation intérieure, l'adoption d'une attitude nouvelle qui concerne la personne toute entière. Par le baptême, le croyant est profondément transformé par le Christ et devient une personnalité nouvelle, une créature nouvelle.⁵⁰⁶

v.28 : Paul tire alors les conséquences concrètes de cette nouvelle identité. Celles-ci sont d'ordre politico-social et ont de réelles implications sur la vie quotidienne des baptisés.⁵⁰⁷ En Christ, c'est-à-dire dans la communauté chrétienne, les divisions habituelles qui existaient dans la société d'alors sont abolies.⁵⁰⁸ Celles-ci sont au nombre de 3 : l'annulation des barrières sociales et religieuses entre Grec et Juif, entre esclave et homme libre et entre l'homme et la femme. Ces changements

⁵⁰⁴ Cf. Betz, Galaterbrief 328.

⁵⁰⁵ Cf. Légasse, Galates 276.

⁵⁰⁶ Cf. Légasse, Galates 277-278 ; Lémonon, Galates 138 ; Bruce, Galatians 186-187.

⁵⁰⁷ Cf. Betz, Galaterbrief 334.

⁵⁰⁸ Cf. Lémonon, Galates 133-134. Lémonon est d'avis que si au sein de la société ces grandes catégories qui divisaient l'humanité continuent d'exister, elles prennent un sens nouveau au sein de la communauté chrétienne. Betz est d'avis que la jeune communauté chrétienne a réalisé d'anciens espoirs et idéaux du monde antique. (Galaterbrief 334-335).

politico-sociaux sont à comprendre comme des conséquences du salut offert en Christ.⁵⁰⁹

La première affirmation dit qu'au sein de la communauté chrétienne, les différences entre les Grecs et les Juifs sont abolies (οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην) tant au niveau social, religieux que culturel : le clivage entre Juifs et Grecs était très marqué au sein du judaïsme. Aussi, au sein même de la communauté chrétienne, de nombreux judéo-chrétiens avaient de la peine à admettre la pleine égalité entre Grecs et Juifs.⁵¹⁰ Les adversaires de Paul voulaient imposer la circoncision aux païens désireux de devenir chrétiens. La tension autour de cette question est d'ailleurs à la base de la lettre aux Galates. Mais pour Paul, en raison de l'adoption filiale (v.26), la distinction entre Grecs et Juifs prend fin. Cette abolition ne supprime pas l'identité juive ou grecque. Mais, elle indique que devant Dieu et dans le plan du salut, il n'y a plus de privilège pour les Juifs.⁵¹¹

La deuxième affirmation dit que l'esclavage est aboli dans la communauté chrétienne : οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος. L'interprétation de ce verset ne fait pas l'unanimité dans la recherche actuelle. Comme le relève Betz, cette formule peut-être interprétée de deux manières différentes. Premièrement, comme une abolition pure et simple de l'esclavage dans l'église ou alors comme une explication de l'insignifiance de cette institution même si elle était maintenue. Plusieurs chercheurs penchent pour la deuxième explication, arguant que dans d'autres passages de ses écrits, comme 1 Co 7,21-24 ou Phm, Paul ne démontre pas l'intention d'abolir l'esclavage.⁵¹² Ces remarques sont justifiées et nous les avons faites nôtres lors de notre étude de l'épître à Philémon. S'il est vrai que dans les passages mentionnés ci-dessus, Paul semble plutôt plaider pour une fraternité universelle, sans pour autant vouloir abolir l'esclavage au sein de la communauté chrétienne, avec Betz, nous

⁵⁰⁹ Cf. Betz, Galaterbrief 335.

⁵¹⁰ Cf. Bruce, Galatians 188.

⁵¹¹ Cf. Légasse, Galates 279.

⁵¹² Cf. Légasse, Galates 281 ; Lémonon, Galates 139.

constatons également que les passages pauliniens traitant de l'esclavage ne peuvent pas toujours être harmonisés.⁵¹³ De plus, en Galates, en aucun endroit Paul ne laisse entendre que les esclaves doivent demeurer soumis à leur maître. Aussi, il nous paraît opportun d'affirmer que Ga 3,28 envisage réellement l'abolition de l'esclavage au sein de la communauté chrétienne. Comme nous l'avons démontré au point 10.1, Galates étant antérieur à 1 Co et Phm, il est donc tout à fait envisageable que la position de Paul sur cette question ait évolué. Nous reviendrons plus tard sur cette probable évolution.

Ainsi donc, nous sommes d'avis qu'en rédigeant ces lignes aux Galates, Paul songeait à une réelle liberté au sein de la communauté chrétienne.⁵¹⁴ Nous reviendrons ultérieurement sur les modalités de cette liberté.

La troisième affirmation souligne que dans la communauté chrétienne les distinctions entre l'homme et la femme sont abolies (οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ). Relevons que la construction grammaticale de cette troisième affirmation diffère des deux premières, ceci sans doute par allusion à Gn 1,27.⁵¹⁵ Deux interprétations principales de cette formule unique dans le Nouveau Testament sont possibles. Pour certains, tout en maintenant une distinction entre l'homme et la femme, elle signifie une égale dignité de tous les membres au sein de la communauté chrétienne.⁵¹⁶ Ainsi, selon Bruce, si la distinction biologique entre l'homme et la femme demeure, leur inégalité au sein

⁵¹³ Cf. Betz, Galaterbrief 340.

⁵¹⁴ Cette thèse est également soutenue par Bruce (Galatians 188-189), Betz (Galaterbrief 342-343) et Wielenga (Called 44).

⁵¹⁵ La version de la Septante de ce verset est en effet proche de l'affirmation paulinienne : ἐποίησεν αὐτόν ἄρσεν καὶ θήλυ. Cf. Bruce, Galatians 189 ; Lémonon, Galates 139 ; Légasse, Galates 282 ; Martyn, Galatians 376 ; Betz, Galaterbrief 348.

⁵¹⁶ Cette position est soutenue par Lémonon (Galates 139). Légasse (Galates 283-284) va également dans cette direction. Toutefois, pour lui, c'est plus l'unité que l'égalité entre l'homme et la femme qui est affirmée dans ce slogan. Ainsi, Paul, sans nier les différences, les intégrerait dans l'unité. Pour Légasse, c'est le premier slogan (Juif – Grec) qui est le plus important, slogan qui insiste sur l'égalité de tous devant le salut. Les deux autres ne servent que d'appoint pour insister sur cette idée.

de la communauté chrétienne est abolie.⁵¹⁷ Pour d'autres en revanche, c'est une abolition de toute distinction qui est affirmée ici et donc un changement biologique qu'ils définissent comme un retour au premier homme androgyne.⁵¹⁸ A la suite de Bruce et dans la continuation de ce que nous avons affirmé concernant les Grecs et les esclaves, nous pensons que ce n'est pas ce genre de considération quelque peu fantaisiste (androgynie) qui préoccupait Paul dans ce passage, mais la vie concrète et réelle des chrétiens de Galatie. Ainsi, nous pensons que c'est bien l'égalité entre homme et femme au sein de la communauté chrétienne qui est affirmée ici. Alors que Gn 3,16b affirmait la domination de l'homme sur la femme, Paul signifie ici le retour à l'ordre originel de Gn 1,27 et donc l'abolition de l'inégalité de la femme.⁵¹⁹

Si les oppositions entre Juif et Grec, entre homme libre et esclave et entre homme et femme sont abolies, c'est parce que tous sont devenus un dans le Christ Jésus (πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). C'est donc le baptême au nom du Christ qui vient abolir toutes les distinctions. Car, par le baptême, tous les croyants sont identifiés au Christ Jésus, ils deviennent tous des enfants de Dieu. Ensemble ils forment un seul et même corps au sein duquel tous sont un et égaux.⁵²⁰

Ainsi donc, nous pouvons dire qu'en Ga 3,28, Paul défend un idéal radical qui, au nom du baptême, exige, dans le cadre de la communauté chrétienne, l'annulation des barrières sociales et religieuses entre Grecs et Juifs, entre esclaves et libres, entre hommes et femmes. Toutefois, l'abolition des barrières ou l'égalité au sein de la communauté chrétienne ne signifient pas pour autant que les distinctions n'existent plus. Un Grec devenu chrétien reste un Grec, de même pour un Juif. Une femme

⁵¹⁷ Cf. Bruce, Galatians 189-190. Pour Bruce cette égalité entre l'homme et la femme ne se résume pas à l'accès au baptême. Alors que la circoncision discriminait la femme, le baptême était certes ouvert à tous. Mais, selon lui, l'égalité annoncée par Paul, va plus loin que le seul accès au baptême, elle concerne également la vie concrète des femmes au sein de la communauté chrétienne. Par contre, les distinctions les distinctions persistaient dans d'autres sphères de la vie privée.

⁵¹⁸ Betz expose de manière très détaillée cette théorie de l'androgynie qu'il considère comme plausible. Cf. Betz, Galaterbrief 346-352. Meeks (Androgynie 165-208) se fait le défenseur de cette thèse. Bruce (Galatians 189) et Légasse (Galates 282-283) la réfutent nettement.

⁵¹⁹ Cf. Lémonon, Galates 139.

⁵²⁰ Cf. Martyn, Galatians 376-377.

ayant reçu le baptême demeure une femme, idem pour un homme. De même, un esclave en devenant chrétien n'acquiert pas automatiquement la liberté. Toutefois, alors que tout changement de condition est exclu dans les couples Grec-Juif, homme-femme, il est néanmoins envisageable pour un esclave, qui à tout moment peut être affranchi par son maître.

11.2. Répercussions de Galates dans les communautés chrétiennes

Vers 52 p.C., Paul livre sa conviction profonde, son principe de base dans l'épître aux Galates.⁵²¹ N'oublions pas que Paul écrit cette lettre en réaction à ses adversaires et détracteurs qui, par leurs enseignements, cherchaient à diviser la communauté chrétienne en différentes catégories, notamment entre Juifs et Grecs. En ce sens, nous acceptons l'idée selon laquelle, en Galates, c'est essentiellement la première partie du slogan, concernant les Juifs et les Grecs, qui préoccupe Paul.⁵²² Toutefois, profitant de l'occasion de cette lettre, Paul va synthétiser de manière théologique sa pensée et rappeler les implications du salut offert en Christ. En lui, toutes les divisions sociales ou ethniques sont abolies. Contrairement à certains chercheurs qui pensent que la portée des slogans de Ga 3,28 est d'ordre symbolique⁵²³ ou eschatologique,⁵²⁴ nous sommes d'avis que ces quelques lignes eurent des répercussions concrètes, non seulement en Galatie, mais aussi dans l'ensemble des communautés pauliniennes. Bien que, dans son épître aux Galates, Paul ne donne pas d'indications plus concrètes sur ce qu'implique pour un esclave de devenir chrétien, nous voulons à présent essayer de dégager quelques conséquences de ces affirmations pour la vie quotidienne des communautés fondées par Paul à l'époque de la rédaction de Galates.

⁵²¹ Cf. Richardson, Paul's 55; Bruce, Galatians 190.

⁵²² Cf. Martyn, Galatians 376 ; Légasse, Galates 284.

⁵²³ Cf. Lémonon, Galates 139 ; Schulz, Gott 163.170.

⁵²⁴ Cf. Martyn, Galatians 380.

Comme nous venons de le souligner, c'est le baptême en Christ qui, en créant l'unité de tous les croyants, signifie la fin de toutes les discriminations d'ordre racial, social ou sexuel au sein de la communauté chrétienne. Car pour Paul, si les membres de la communauté sont d'origines et de statuts divers, ils sont tous égaux, qu'ils soient Juifs ou Grecs, maîtres ou esclaves, hommes ou femmes. Devenus fils de Dieu par leur foi en Christ, ils partagent le pain et le vin à une seule et même table. Ensemble, ils forment les cellules d'une société alternative dans laquelle tous les membres sont égaux.⁵²⁵ Ainsi, de manière concrète, dans le cadre de la communauté chrétienne, les esclaves côtoyaient les maîtres chrétiens sur un même pied d'égalité. Ils partageaient les repas avec des hommes libres, avec des personnes éduquées et influentes au sein de la société, tel Crispus, le chef de la synagogue de Corinthe qui, selon le témoignage des Actes, se convertit avec toute sa maisonnée (Ac 18,8), ou encore Eraste, le trésorier de la ville (Rm 16,23). Au sein de l'écclesia, ils pouvaient vivre librement, parler, exercer des responsabilités et le cas échéant avoir une certaine autorité sur leurs maîtres;⁵²⁶ ils n'appartenaient plus à un seul homme, mais pouvaient tisser de réelles relations d'amitié.⁵²⁷ En un mot, au sein de l'église, ils pouvaient concrètement expérimenter comment un esclave, appelé en Jésus-Christ, était un affranchi du Seigneur (1 Co 7,22).⁵²⁸ Cette émancipation qui s'appliquait à l'ensemble de la vie au sein de la communauté pouvait aussi déborder dans la vie quotidienne dans les cas où un esclave était au service d'un maître chrétien.⁵²⁹

⁵²⁵ Cf. Wielenga, *Called* 44.

⁵²⁶ Cf. Bruce, Galatians 188-189. Ce serait le cas d'Onésime, qui, s'il s'agit bien du même homme, une fois devenu collaborateur de Paul, serait selon Col 4,9, l'émissaire de l'apôtre dans la ville de Colosses, puis plus tard l'évêque d'Éphèse (Cf. IgnEph 1,3 ; 2,1 ; 6,2). Pour plus de précisions, cf. point 1.3.4.

⁵²⁷ Cf. Radcliffe, *Libres en Église* 87.

⁵²⁸ Cf. Wielenga, *Called* 45.

⁵²⁹ Cf. Schulz, *Gott* 165.

Toutefois, il convient de le rappeler encore une fois, cette liberté ne se vivait que dans le cadre de la communauté ou de la maison chrétienne.⁵³⁰ En dehors de ce milieu bien précis, les esclaves chrétiens restaient soumis à la dure réalité de leur condition.⁵³¹

Rappelons que, selon notre recherche, c'est de Corinthe, vers 52 p.C, que Paul rédige ces lignes. Regardons maintenant ce que Paul préconise 4 à 5 ans (56-57) plus tard quand pour la première fois, il s'adresse aux Corinthiens.

11.3. Dans la première épître aux Corinthiens

Ce que Paul rappelait aux Galates dans sa lettre, il dut, selon toute vraisemblance, le mettre en pratique à Corinthe où il résidait au moment de la rédaction de cette première lettre à la communauté de la cité. Les injonctions invitant les femmes à porter le voile (1 Co 11,2-16) ou à se taire dans les assemblées ainsi que les restrictions concernant l'émancipation des esclaves (1 Co 7,20-22) attestent d'ailleurs que les Corinthiens eurent connaissance de la libération proclamée en Ga 3,28 et qu'ils voulurent la mettre en pratique.⁵³² Ainsi, si en 1 Co Paul semble avoir abandonné la position de Ga 3,28, du moins en partie,⁵³³ c'est qu'entre la rédaction de ces deux lettres des événements concrets l'ont amené à cette évolution. Ce sont les raisons de cette évolution que nous voulons à présent mettre au jour. Pour cela, nous analyserons d'abord les deux passages de 1 Co abordant l'esclavage sous son aspect sociopolitique, puis nous essayerons de replacer cela dans le contexte historique et social de la cité de Corinthe vers 56-57 p.C.

⁵³⁰ Cette liberté au sein du réseau chrétien était toutefois une véritable liberté qu'il serait faux de minimiser ou de nier. Dans son article *Libres en Église*, Timothy Radcliffe démontre que la vraie liberté se vit toujours au sein d'un groupe, d'un réseau ou d'une communauté. Au sein de la communauté chrétienne, les esclaves vivaient donc une réelle liberté. Cf. Radcliffe, *Libres en Église* 86.

⁵³¹ Cf. Wielenga, *Called* 45.

⁵³² Cf. Betz, *Galaterbrief* 351. Selon Schulz (Gott 166-167), les Corinthiens sont les seuls qui dans le christianisme primitif ont réellement mis en application l'émancipation des esclaves.

⁵³³ Cf. Betz, *Galaterbrief* 352.

11.3.1. Ne pas chercher à changer de condition : 1 Co 7,17-24

11.3.1.1. Analyse

Ce passage est au cœur du chapitre 7 consacré à différentes questions relatives au mariage: mariage et célibat (1 Co 7,1-9), mariage et divorce (v.10-11), mariages mixtes (v.12-16), puis époux, fiancés et veuves (v.25-40). Dans ce chapitre, Paul répond aux Corinthiens enthousiastes qui avaient développé un mauvais ascétisme à propos de la vie sexuelle, pensant que, devenus chrétiens, ils devaient renoncer à la vie conjugale (1 Co 7,1).

Les versets 17-24 peuvent être structurés de la manière suivante. Le v.17 expose la thèse défendue par Paul - ne pas chercher à changer de condition - thèse est reprise comme un refrain aux versets 20-24 et qui délimite notre péricope (v.17 et 24). Pour illustrer la thèse énoncée, Paul va recourir à deux exemples touchant au quotidien de ses frères en Christ: la circoncision (v.18-19) et l'esclavage (v.21-23).

Ne traitant pas de la question du mariage, ces versets sont parfois considérés comme une digression.⁵³⁴ Toutefois, le passage est loin d'être insignifiant ou secondaire.⁵³⁵ En effet, à l'aide des deux exemples mentionnés ci-dessus, Paul va renforcer l'impact de ses propos sur le mariage, à savoir que les chrétiens convertis, ne doivent pas changer leur condition de vie. Demeurer dans son état de vie est une règle générale donnée par Paul, non seulement aux chrétiens de Corinthe mais à toutes les églises (v.17), une règle importante qu'il martèle à 3 reprises au cours de 8 versets que compte cette péricope (v.17.20.24).⁵³⁶

L'exemple de la circoncision est claire et ne pose pas de difficulté en soi : devenu chrétien, un Juif circoncis ne doit pas par une opération se faire recoudre le prépuce

⁵³⁴ Cf. Lindemann, 1. Korintherbrief 168.

⁵³⁵ Cf. Schrage, 1. Korinther VII/2 129; Wolff, 1. Korinther 147.

⁵³⁶ Cf. Schrage, 1. Korinther VII/2 143.

et un païen qui devient chrétien n'a quant à lui pas besoin de se faire circoncire (v. 18).

S'adressant aux esclaves, Paul les invite à ne pas se soucier de cette condition et donc à ne pas rechercher à tout prix à devenir libres ou affranchis (v.21). De même, il invite un homme libre à ne pas se vendre en esclavage (v.23).⁵³⁷ Toutefois, le sens exact de ce que Paul demande aux esclaves n'est pas si clair. L'interprétation de ce passage a d'ailleurs fait couler beaucoup d'encre et reste délicate pour deux raisons principales.

11.3.1.2. Difficultés d'interprétation

Le premier problème est d'ordre grammatical. Comment interpréter le *μᾶλλον χρῆσαι* de 7,21 ? En effet, du point de vue grammatical, l'expression peut se référer soit à *δοῦλος*, soit à *ἐλεύθερος*. Les avis des commentateurs tout comme ceux des traducteurs divergent sur la solution à proposer. Ceux qui privilégient l'aspect grammatical rattachent le *μᾶλλον χρῆσαι* à la liberté et traduisent donc le v.21b par « mais si une occasion se présente à toi de devenir libre, alors profite-en ». L'emploi de l'impératif aoriste (*χρῆσαι*) semble impliquer une action ponctuelle, dans notre cas un changement de condition de l'esclavage à la liberté.⁵³⁸ D'autres commentateurs mettant l'accent sur le contexte immédiat, qui appelle à demeurer en sa condition lient *μᾶλλον χρῆσαι* à la servitude et traduisent ainsi ce même v.21b : « mais, même si tu peux devenir libre, mets plutôt à profit ta condition d'esclave ».⁵³⁹

⁵³⁷ Cette interprétation est plutôt marginale auprès des chercheurs. En effet, la plupart, sont d'avis que Paul parle ici d'un esclavage spirituel, signifiant : « ne devenez pas dépendants des hommes ». Cf. Bruce, 1 & 2 Corinthians 72 ; Kremer, 1. Korinther 150 ; Lindemann, 1. Korintherbrief 173 ; Schrage, 1. Korinther VII/2 143 ; Fitzmyer, First Corinthians 310. Toutefois, il nous semble plus opportun de comprendre cette expression comme une invitation à ne pas se vendre en esclavage. Cette pratique était en effet connue tant par la loi juive et romaine. Et il n'est pas impossible que certains Corinthiens aient voulu se vendre en esclavage. Bartchy (First-Century 46-47.181) soutient d'ailleurs cette thèse et y apporte des arguments forts probants. Au point 8.1.2.2.1, nous avons également abordé cette question. Toutefois, Bartchy (First-Century 181-182) relève aussi que par cette expression Paul pourrait signifier l'esclavage à la fois spirituel et social.

⁵³⁸ Cf. Schrage, 1. Korinther VII/2 139; Fitzmyer, First Corinthians 309; Lindemann, 1. Korintherbrief 172; Stuhlmacher, Philemon 45; Bruce 1 & 2 Corinthians 72, Witherington, Conflict 184; Glancy, Slavery 68.

⁵³⁹ Cf. Kremer, 1. Korinther 149; Klauck, 1. Korintherbrief 55. Conzelmann, 1. Korintherbrief 160.

La seconde difficulté réside dans la traduction de κλήσις et du verbe καλέω, particulièrement aux versets 17, 20 et 24.⁵⁴⁰ A ces endroits, faut-il comprendre ce terme comme l'appel de Dieu, comme c'est généralement le cas dans les autres passages pauliniens,⁵⁴¹ ou alors faut-il lui donner le sens de statut social, de condition de vie ? Parmi les chercheurs, ceux qui se réfèrent à l'usage habituel de ce terme chez Paul le comprennent ici aussi comme l'appel à devenir chrétien.⁵⁴² En revanche, ceux qui le traduisent en se basant uniquement sur le contexte immédiat, privilégient le sens de statut social.⁵⁴³ La solution aux deux points susmentionnés est des plus importantes pour notre compréhension de l'enseignement de Paul dans ce passage. En effet, une lecture privilégiant le contexte immédiat conduit à faire de Paul un conservateur de l'ordre social, déterminé à laisser les esclaves dans leur condition, même s'ils pouvaient gagner la liberté. Par contre, une lecture prenant en compte la syntaxe grammaticale et le sens habituel de κλήσις dans les écrits pauliniens, voit en Paul un homme pragmatique et réaliste, qui, s'il invite les chrétiens à ne pas se soucier de leur condition sociale, ne leur refusera pas non plus la liberté si elle leur était proposée.

11.3.1.3. Interprétation

Si l'on veut comprendre le sens de ces versets, il nous paraît important de prendre en compte l'ensemble du chapitre 7. Comme l'a justement relevé Bartchy,⁵⁴⁴ Paul y appelle les chrétiens à demeurer dans leur état de vie. Ainsi, il invite les célibataires à le demeurer (7,7-8.26-27.37.40), les mariés à rester mariés (7,10-11.12-13.27.39).

⁵⁴⁰ Ce concept « d'appel » est important dans ce passage puisqu'il revient à 9 reprises entre les versets 17-24. 8 fois comme verbe (v. 17,18 (2), 20, 21, 22 (2), 24) et une fois comme nom (v. 20). Notons qu'il apparaît encore une fois au v. 17 sous la forme ἐκκλησία. Toutefois, seuls les emplois des versets 17 et 20 et 24 posent difficulté. Dans les autres cas, il est clair qu'il est question de l'appel de Dieu à devenir chrétien.

⁵⁴¹ Cf. Ga 1,15 ; Ph 3,14 ; Rm 8,30, 9,24, 11,29 ; 1 Co 1,26. Dans ce dernier passage, κλήσις a quelquesfois été traduit par « état de vie ». (C'est aussi le cas dans les écrits attribués à Paul, tels 2 Th 1,11, Ep 1,18. 4,1. 4,4 et 2 Tm 1,9.

⁵⁴² Cf. Schrage, 1. Korinther VII/2 134-135; Bartchy, First-century 137; Bruce, 1 & 2 Corinthians 71; Lindemann, 1. Korintherbrief 171; Klauck (1. Korintherbrief 54-55) interprète la κλήσις du v. 17 comme l'appel à devenir chrétien, tandis qu'il comprend celle du v. 20 dans le sens de statut social.

⁵⁴³ Cf. Fitzmyer, First Corinthians 307.308; Conzelmann, 1. Korintherbrief 158-159; Kremer, 1. Korinther 147.

⁵⁴⁴ Cf. Bartchy, First-Century 9-10.

De même, les judéo-chrétiens doivent garder le signe de leur circoncision et les pagano-chrétiens ne doivent pas se circoncire (7,18-19). Les hommes libres quant à eux, ne doivent pas se vendre en esclavage (7,23).

Il serait donc logique de comprendre que Paul demande aussi aux esclaves de ne pas chercher à changer de condition, même s'ils le pouvaient. Toutefois, dans ce même chapitre, pour chaque cas qu'il considère, Paul formule une clause d'exception au principe général énoncé. Par exemple, s'il est bon de rester célibataire, il vaut mieux toutefois se marier que brûler (v.9) ; une femme ne doit pas se séparer de son mari, mais si tel est le cas, Paul lui donne alors deux choix (v.11) ; un chrétien ne doit pas rompre un mariage mixte, mais si le conjoint non-chrétien le fait, le chrétien ne doit pas résister (v.15). Un chrétien agit bien s'il permet à son partenaire vierge de le rester, mais s'ils se marient, ils ne pèchent pas (v.25-28).

Ainsi, en prenant en considération cette structure principe/exception qui parcourt le chapitre 7, il nous paraît clair qu'au v.21, Paul énonce aussi un principe général, à savoir que les esclaves, tous comme les célibataires, les gens mariés, les circoncis et les incirconcis, ne doivent pas chercher à changer de condition et à devenir libres, mais qu'en même temps, comme dans les autres cas, il introduit une exception à ce principe. Dans le cas qui nous occupe : si un esclave peut devenir libre, c'est-à-dire si son maître le lui propose, qu'il en profite. La traduction «mais si une occasion se présente à toi de devenir libre, alors profite-en », respectueuse à la fois de la grammaire et du contexte nous paraît donc la plus appropriée.

De plus, rattacher *μᾶλλον χρῆσαι* à *δοῦλος* présente une autre difficulté. En effet, comme l'a bien démontré Bartchy, d'un point de vue purement pratique il semble hautement improbable que Paul ait demandé aux esclaves de renoncer définitivement à la liberté. En effet, en familier de la loi romaine, Paul savait très bien que l'affranchissement dépendait, en premier ressort, du maître et non de l'esclave. Certes, un esclave pouvait préférer rester dans sa condition servile, mais la dernière

décision revenait au maître qui jouissait de tous les droits.⁵⁴⁵ Ainsi, il paraît peu réaliste que Paul ordonne aux esclaves chrétiens quelque chose qu'ils ne pourront peut-être pas réaliser. Pour toutes ces raisons, il nous apparaît évident que 7,21c doit être compris comme une offre de liberté.

Concernant le sens de κλήσις et de son pendant verbal καλέω, il nous paraît signifiant de relever que dans ce passage (17-24), sur les neuf emplois du nom ou du verbe, cinq⁵⁴⁶ sont, sans grande hésitation, à interpréter dans le sens habituel du terme chez Paul, à savoir l'appel de Dieu à devenir chrétien.⁵⁴⁷ Ce n'est qu'aux versets 17, 20 et 24 que le sens de κλήσις pose problème et qu'il pourrait signifier l'assignation ou le statut social. Il faudrait alors comprendre que le statut social d'esclave ou d'homme libre, tout comme celui de Juif ou de Grec, a été assigné par Dieu et que de ce fait, il ne peut être changé.⁵⁴⁸ Cette lecture, si elle s'avérait exacte, serait fort troublante. En effet, elle rappellerait l'idée de l'esclavage par nature dont nous avons parlé au point 8.1.1.3 à propos de l'asservissement d'Esaü à son frère Jacob. Cette idée, outre le fait qu'à l'époque de Paul elle était rejetée par divers courants de pensée (stoïciens, Philon d'Alexandrie, Esséniens), serait également en totale contradiction avec les propos de Paul énoncés en Ga 3,28 ou Phm 16. Toutefois, malgré cette référence à d'autres écrits de Paul et au contexte général de l'époque qui plaiderait en faveur de κλήσις comme «appel» de Dieu, il nous semble inévitable d'admettre que l'idée de statut social est bien présente dans ces versets.

Abordant l'interprétation des versets 17, 20 et 24, nous constatons d'emblée que tous trois reprennent à la manière d'un leitmotiv, un principe de base : ne pas chercher à changer de condition. Ils relayent donc le même message, redit en des termes qui varient quelque peu, et doivent, par conséquent, être interprétés à chaque fois de la même manière. Nous voyons aussi qu'ils sont structurés de manière

⁵⁴⁵ Cf. Bartchy, First-Century 119.

⁵⁴⁶ V.18 (2x), 21, 22(2x).

⁵⁴⁷ Fitzmyer (First Corinthians 307-310) et Kremer (1. Korinther 150) partisans de la κλήσις comme statut social aux versets 17.20.24, la comprennent eux aussi dans les cas comme l'appel de Dieu.

⁵⁴⁸ Cf. Kremer, 1. Korinther 147.148.150.

similaire. Paul évoque d'abord un statut de vie, une place assignée à chacun. Puis il précise de quel statut de vie il s'agit, à savoir celui que chacun avait au moment où il a reçu l'appel de Dieu.

v.17 : Εἰ μὴ ἐκάστῳ ὥς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὥς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατεῖτω.

v.20: ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μείντω.

v.24 : ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μείντω παρὰ θεῶ.

Ainsi selon notre lecture, il apparaît clairement que trois des emplois de καλέω aux versets 17, 20 et 24 se réfèrent à l'appel de Dieu à devenir chrétien.

Au v.20, Paul semble utiliser τῇ κλήσει dans le sens de statut ou d'état de vie.⁵⁴⁹ Ce verset, le plus délicat sans doute, est toutefois également celui qui nous offre la clé de lecture de ces trois versets. En effet, s'il nous apparaît clair que τῇ κλήσει signifie ici statut ou état de vie, il nous apparaît tout aussi évident que le ἣ ἐκλήθη qui suit se réfère par contre à l'appel de Dieu. Ce verset doit donc être compris ainsi : que chacun demeure dans la condition où il était quand Dieu l'a appelé. Etant donné que les versets 17 et 24 redisent la même chose, il convient donc de conclure que les expressions ὥς κέκληκεν ὁ θεός (v.17) et ἐκλήθη (v.24) se réfèrent eux aussi à l'appel de Dieu à devenir chrétien. Ainsi, nous comprenons ainsi le v.17: par ailleurs que chacun se conduise selon la condition que le Seigneur lui a départie, chacun tel que l'a trouvé l'appel de Dieu. Quant au v.24 : Frères, que chacun demeure devant Dieu dans la condition où l'a trouvé son appel.

Ainsi, dans les versets 17 et 24, même si Paul laisse entendre que Dieu n'est pas indifférent au statut social de chacun, il ne va pas jusqu'à affirmer que la condition de vie est un appel de Dieu (κλήσις) du même ordre que l'appel à devenir chrétien. En conséquence, bien que Paul demande de ne pas chercher à changer de condition, il

⁵⁴⁹ Schrage (1. Korinther VII/2 134-135), Bartchy (First-century 137), Bruce (1 & 2 Corinthians 71), Lindemann (1. Korintherbrief 171), interprètent tous les emplois de κλήσις dans ces versets comme se référant à l'appel de Dieu à devenir chrétien. Klauck (1. Korintherbrief 54-55) interprète tout comme nous la κλήσις de ce verset dans le sens de statut social.

n'en fait pas un statut irrévocable voulu et choisi par Dieu. Ce n'est donc pas à l'esclavage qu'il faut rester fidèle, mais à l'appel de Dieu reçu pour certains dans la condition d'esclave, pour d'autres dans celle d'homme libre, de Juif ou de Grec.⁵⁵⁰

L'emploi de κλήσις au v.20 dans le sens de statut social, demeure donc un accord mineur difficile à comprendre et à interpréter. Toutefois, ce cas unique demeure une exception dans l'ensemble de ces versets d'une part, mais aussi dans l'ensemble des écrits pauliniens, d'autre part. Placé dans ce contexte plus large, il convient de ne pas surévaluer la portée de ce terme et de le comprendre, comme un appel pressant fait aux esclaves à réaliser que le fait de devenir chrétien ne change en rien leur condition sociale au sein de la société.

Ainsi donc, nous pouvons dire que dans notre passage, Paul, s'adressant aux esclaves, leur demande avec insistance de ne pas chercher à changer de condition. Il leur concède tout de même une exception à la règle générale : si un maître propose à son esclave de le libérer, alors que celui-ci profite de l'occasion de devenir libre. Néanmoins, si dans notre lecture de 1 Co 7,17-24, tout n'est pas totalement verrouillé, nous sommes bien loin de l'ouverture prônée en Ga 3,28.

11.3.2. Tous baptisés dans un seul esprit : 1 Co 12,13

11.3.2.1. Analyse

Ce verset se trouve inséré dans une section où Paul compare la communauté chrétienne à un corps (1 Co 12, 12-27). Le principe de l'unité dans la diversité est le leitmotiv de ces versets (12.14.20).

Cette image du corps est déjà présente en d'autres passages de 1 Co (6,15 ;10,17 ; 11,29). Mais c'est ici que Paul la développe vraiment. Il la reprendra et la développera encore en Rm 12,4-8. L'idée soulignée est celle-ci : comme le corps est

⁵⁵⁰ Cf. Bruce, 1 & 2 Corinthians 71.

un et a plusieurs membres, de même le Christ, c'est-à-dire le Corps du Christ ou la communauté chrétienne, est un corps qui a plusieurs membres.⁵⁵¹

L'image utilisée ici par Paul était bien connue dans l'Antiquité et souvent citée pour inviter à l'unité. L'exemple le plus connu est celui de la fable de Menenius Agrippa dans laquelle Menenius explique aux plébéiens, mécontents de devoir faire tout le travail alors que les patriciens consomment leur bien, qu'ensemble (plébéiens et patriciens) ils forment un corps et que même les tâches les moins honorées du corps sont nécessaires pour l'ensemble.⁵⁵² Mais alors que Menenius utilise la rhétorique de l'unité pour renforcer la hiérarchie des classes, Paul s'en sert quant à lui pour souligner l'égalité.⁵⁵³

C'est pour répondre aux questions et aux problèmes des chrétiens de Corinthe que Paul développe l'analogie du corps. C'est donc sur la réalité d'une communauté qu'il s'appuie en rédigeant ces lignes.⁵⁵⁴ Aussi, pour bien saisir le message de Paul, il est nécessaire de situer le contexte dans lequel il s'inscrit.

11.3.2.2. Contexte

Les Corinthiens, s'interrogeant sur ce qui constituait l'identité chrétienne, n'avaient sans doute pas conscience d'être un corps en tant que communauté, en l'occurrence le corps du Christ. Il est à présumer qu'ils pensaient que celui qui a reçu l'esprit de Dieu, celui qui est devenu chrétien, devait posséder tous les dons, tous les charismes énumérés par Paul dans les versets qui précèdent notre passage (v.1-11). Il semble notamment que le fait de parler en langues (glossolalie) ait été considéré

⁵⁵¹ L'expression οὕτως καὶ ὁ Χριστός du v.12 est à comprendre ici comme un raccourci pour parler du corps du Christ, comme Paul l'affirme d'ailleurs lui-même au v. 27. Cf. Schrage, 1. Korinther VII/3 211.

⁵⁵² Tite-Live, Histoire romaine 2.32, 9-11.

⁵⁵³ Cf. Keener, 1-2 Corinthians 103.

⁵⁵⁴ Cf. Klauck, 1. Korintherbrief 89; Merklein/Gielen, 1. Korinther 7/3 136; Schrage, 1. Korinther VII/3 218.

comme un signe de la présence de l'esprit. Ainsi, pour certains, celui qui ne pouvait parler en langues, n'était pas un vrai chrétien. (v.14-16).⁵⁵⁵

A cela, Paul répond que l'identité chrétienne ne se définit pas d'abord par les charismes individuels, mais par l'appartenance au corps du Christ. En effet, Dieu ne donne pas à chaque membre du corps le même charisme ou à tous l'ensemble des charismes. Mais c'est l'ensemble de la communauté, qui, comme corps du Christ, possède tous les charismes qui viennent d'un seul et même esprit.⁵⁵⁶ Aucun membre, sous prétexte qu'il possède certains charismes, ne peut s'isoler ou se croire au-dessus de l'ensemble de la communauté. (v.21-26). L'unité dans la diversité, illustrée par l'analogie du corps, est donc, selon Paul une caractéristique de la communauté de Corinthe⁵⁵⁷ qui correspond au dessein de Dieu⁵⁵⁸ (v.12.18).

11.3.2.3. Interprétation

Toutefois, pour Paul, l'exemple du corps est plus qu'une analogie visant à expliquer certaines difficultés, c'est aussi une vérité mystique.⁵⁵⁹ En effet, la communauté chrétienne ne ressemble pas seulement à un corps, elle est un corps.⁵⁶⁰ Dans le v.13 qui nous intéresse particulièrement, Paul affirme que c'est par le baptême que chaque membre de la communauté, qu'il soit Grec, Juif, libre ou esclave, est incorporé au corps du Christ. Le baptême fait donc l'unité des baptisés et cela au-delà des différences sociales, raciales ou culturelles.

⁵⁵⁵ Cf. Lietzmann, 1. Korintherbrief 61-62; Schrage, 1. Korinther VII/3 218; Merklein/Gielen, 1. Korinther 7/3 137.

⁵⁵⁶ Cf. Schrage, 1. Korinther VII/3 225.

⁵⁵⁷ Cf. Meili, The Ministry 420.

⁵⁵⁸ Cf. Schrage, 1. Korinther VII/3 210.

⁵⁵⁹ Cf. Lietzmann, An die Korinther 63.

⁵⁶⁰ Cf. Kremer, 1. Korinther 270.

A la différence de Ga 3,28, Paul n'affirme pas ici que le baptême annule ou abolit les différences sociales ou culturelles.⁵⁶¹ Toutefois, ces différences sociales, n'entravent aucunement l'unité de la communauté. Autre différence : Paul n'évoque pas ici le couple homme-femme. Cette absence a été interprétée de manières diverses par les biblistes. Ainsi, Wolf est d'avis que si Paul ne parle pas des femmes, c'est pour ne pas favoriser ou encourager les femmes enthousiastes de Corinthe.⁵⁶² Selon Merklein/Gielen, la barrière des langues qui faisait particulièrement difficulté à Corinthe ne concernait que les deux premiers couples du slogan repris ici par Paul.⁵⁶³ Schrage émet quant à lui l'hypothèse que l'égalité entre hommes et femmes étant acquise à Corinthe, Paul ne voyait plus le besoin de l'évoquer.⁵⁶⁴ Cette question ne concernant pas directement notre sujet, nous nous abstiendrons de la trancher.

Dans l'absence de ce troisième couple, nous croyons voir une évolution entre Ga et 1 Co. En effet, les hypothèse de Wolf, Merklein/Gielen ou Schrage indiquent bien que Paul s'adapte ici à une situation particulière, différente de celle rencontrée en Galatie. Avec Merklein/Gielen, nous sommes d'avis que Paul donne ici une interprétation de Ga 3,28.⁵⁶⁵ Il est fort probable que les Corinthiens aient accueilli avec enthousiasme les slogans de Ga 3,28 abolissant les différences et qu'ils les aient appliqués à leurs situations respectives.⁵⁶⁶

Dans ce sens, il est imaginable que certains esclaves de Corinthe, prenant à la lettre ces slogans se soient considérés, une fois devenus chrétiens, comme les égaux de leur maître et donc dispensés de continuer à les servir. Une attitude aussi revendicatrice risquait d'être jugée par les maîtres et par les autorités romaines

⁵⁶¹ Cf. Lindemann, 1. Korinther 272; Wolf, 1. Korinther 299; Lietzmann, An die Korinther 63; Schrage, 1. Korinther VII/3 217.

⁵⁶² Cf. Wolf, 1. Korinther 299.

⁵⁶³ Cf. Merklein/Gielen, 1. Korinther 138-139.

⁵⁶⁴ Cf. Schrage, 1. Korinther VII/3 208.

⁵⁶⁵ Cf. Merklein/Gielen, 1. Korinther 139.

⁵⁶⁶ Cf. Schutz, Gott 165.

comme une grave atteinte à l'ordre social. Paul, percevant bien le risque qu'un tel comportement pourrait provoquer, corrige alors le tir et, à l'aide de l'image du corps, interprète l'enseignement de Ga 3,28. Le baptême par lequel les Corinthiens ont été « abreuvés »⁵⁶⁷ marque bien un changement d'existence : tous sont incorporés au corps du Christ. L'identité reçue au baptême est donc d'ordre somatique, l'on devient membre d'un corps. L'identité chrétienne n'est alors plus individuelle, mais communautaire.⁵⁶⁸ Si le baptême ne gomme pas toutes les distinctions sociales ou culturelles, toutes les disqualifications ou infériorités, il incorpore les baptisés dans une communauté au sein de laquelle chacune et chacun a sa place et son rôle à tenir, où chacun est indispensable au bon fonctionnement de l'ensemble. Ainsi donc, c'est une égalité dans la diversité que Paul prêche aux Corinthiens. Aucun membre, quels que soient sa situation sociale ou ses charismes, ne doit se sentir inférieur au sein de la communauté (v.14-20) ; de même, sous prétexte qu'il a été baptisé dans l'esprit, personne ne peut s'isoler ou se croire au-dessus de la communauté (v. 21-24). Mais, tous les membres, avec leurs différences et leurs charismes particuliers, doivent rester unis et se supporter les uns les autres (v.25-26).⁵⁶⁹

11.4. Situation concrète à Corinthe vers 56-57 p.C

A l'instar de plusieurs chercheurs, nous partageons l'avis selon lequel la question de l'esclavage n'était pas la plus urgente de celles que Paul avait à traiter à Corinthe.⁵⁷⁰ Toutefois, notre étude des deux passages en 1 Co (7,21-24 et 12,13) atteste que,

⁵⁶⁷ Le verbe abreuver (ἐποτίσθημεν) du v. 13 est parfois compris comme une allusion à l'eucharistie (cf. Keener, 1-2 Corinthians 103 ; Klauck, 1. Korintherbrief 89). Toutefois, l'usage de l'aoriste indiquant un fait unique plaide en faveur du baptême. (cf. Schrage, 1. Korinther VII/3 217; Merklein/Gielen, 1. Korinther 7/3 139 ; Lietzmann, An die Korinther 63 ; Wolf, 1. Korinther 299 ; Kremer, 1. Korinther 271).

⁵⁶⁸ Cf. Merklein/Gielen, 1. Korinther 7/3 139.

⁵⁶⁹ Cf. Wolf, 1. Korinther 300.

⁵⁷⁰ Comme nous l'avons déjà souligné, les recommandations concernant les esclaves en 1 Co 7,21-24, viennent s'inscrire au cœur d'une section dans laquelle Paul argumente contre une mauvaise compréhension ascétique de la vie sexuelle en général. (Cf. Bartchy, First-Century 163.174; Keener, 1-2 Corinthians 66; Schrage, 1. Korinther VII/2 130-131; Fitzmyer, First Corinthians 306). De même, 1 Co 12,13, s'insèrent dans une section plus large dans laquelle Paul invite à l'unité dans la diversité. Il est fort probable que la première source de division soit la question de la glossolalie. (cf. Lietzmann, An die Korinther 61-62; Schrage, 1. Korinther VII/3 218; Merklein/Gielen, 1. Korinther 7/3 137).

sans être la première préoccupation des chrétiens de Corinthe, elle n'en demeurait pas moins un sujet d'actualité.⁵⁷¹

En effet, au 1^{er} siècle p.C, la population de Corinthe était très diverse, composée de Juifs, de Grecs, d'esclaves et d'hommes libres (1 Co 12,13).⁵⁷² Parmi ces différentes catégories, les esclaves devaient représenter une part importante de la population.⁵⁷³ Selon le témoignage des Actes (18,8), qui nous informent que peu après l'arrivée de Paul à Corinthe, Crispus, le chef de la synagogue et toute sa maison se convertirent, nous pouvons en déduire que des esclaves furent parmi les premiers convertis de la cité.⁵⁷⁴

La communauté chrétienne de Corinthe, comme nous l'avons souligné se sentait interpellée par la question de l'identité chrétienne, par le changement opéré du fait de leur adhésion au Christ. En ce sens, nous pouvons dire que l'enseignement de Paul en Ga 3,28 avait dû les marquer profondément. Leur enthousiasme, face à la liberté prêchée par l'apôtre et reçue lors de leur baptême, se manifestera en deux réactions opposées, le libertinage et l'ascétisme.⁵⁷⁵ Ces deux tendances, vont se traduire par l'individualisme et l'indifférence à l'autre (1 Co 12, 21-26, mais aussi l'ensemble des chapitres 8 à 11) lesquels auront à leur tour des conséquences sur l'idolâtrie (1 Co 8,1-12 ; 10,23 ; 11,1), le comportement des femmes dans les

⁵⁷¹ Cf. Vollenweider, Freiheit 233.

⁵⁷² Cette diversité de populations s'explique entre autres par la place stratégique occupée par Corinthe. L'attrait des échanges commerciaux entre Asie mineure et l'Italie qui passaient par là, les jeux isthmiques qui y étaient organisés tous les deux ans, ainsi que le potentiel artistique, y attirèrent de nombreux Juifs, mais aussi des marchands, des commerçants et des artisans de toutes les parties de l'Empire. Cf. Rakotoharintsifa, Conflits 33; Meili, The Ministry 42. Il y avait aussi de grands écarts sociaux, entre d'une part l'extrême pauvreté de certains et l'extravagance des riches. Cf. Meili, The Ministry 43; Galloway, Freedom 20.

⁵⁷³ Bartchy (First-Century 58-59) estime le nombre d'esclaves à au moins un tiers de la population. Selon lui, ce nombre élevé s'explique par le fait que la ville en pleine expansion économique utilisait des esclaves pour son industrie et ses activités maritimes d'une part. D'autre part, le style de vie romain, qui employait un grand nombre d'esclaves domestiques, s'était alors imposé à Corinthe. Bartchy ajoute encore qu'un large pourcentage de la population était composé d'affranchis, qui avaient donc eux aussi connu la condition servile. Selon Galloway (Freedom 214), ce nombre élevé d'esclaves s'explique par le fait qu'au 1^{er} siècle p.C, un grand nombre furent achetés à Corinthe pour reconstruire la cité. Meili (The ministry 42) estime même qu'à l'époque de Paul, Corinthe devait compter 400'000 esclaves pour 200'000 hommes libres.

⁵⁷⁴ Par maison (οἶκος), il faut comprendre non seulement la famille, mais aussi les esclaves. Cf. Bartchy, First-Century 55.60.

⁵⁷⁵ Cf. Galloway, Freedom 29 ; Meili, The Ministry 81.

assemblées (1 Co 11,2-16 ; 14,34-36) et qui aboutiront à une conception erronée du mariage et de la sexualité (1 Co 5,1-13 ; 6,12-20 ; 7,1-7), ainsi que des charismes au sein de la communauté (1 Co 12).

Dans ce contexte, il ne serait en rien étonnant que les esclaves aient été eux aussi préoccupés par les implications de leur identité chrétienne et qu'ils se soient interrogés sur le rôle de l'Église dans leur possible libération.⁵⁷⁶ Comme ils étaient habitués à l'affranchissement, pratique devenue courante dans l'Empire romain, il est donc tout à fait envisageable que certains, devenus chrétiens, aient revendiqué l'affranchissement comme marque de leur liberté reçue en Christ.⁵⁷⁷ En ce sens, la conclusion de Schulz, selon laquelle les Corinthiens enthousiastes sont les seuls, dans le Nouveau Testament et dans le christianisme primitif, à avoir mis en application l'émancipation des esclaves, nous semble pertinente.⁵⁷⁸

Alors qu'en Ga 3,28, Paul avait prôné l'égalité entre homme libre et esclave, il s'oppose cette fois-ci aux enthousiastes corinthiens qui avaient voulu mettre en pratique ses enseignements. Comment interpréter cette opposition ? Bartchy et Keener avancent qu'il faut comprendre l'argument de Paul dans la situation concrète de Corinthe, où la situation des esclaves devait être plutôt agréable.⁵⁷⁹ D'après ce que nous avons exposé dans notre point 6.5 à propos de la condition servile dans l'Empire romain, il s'avère que cette lecture est erronée.⁵⁸⁰ Conzelmann de son côté avance que la visée eschatologique est la clé de lecture de la pensée paulinienne sur la liberté : dans l'Église, les différences de ce monde sont déjà annulées mais de manière eschatologique et donc pas dans l'immédiat.⁵⁸¹ Avec Schrage, nous

⁵⁷⁶ Cf. Galloway, Freedom 215.

⁵⁷⁷ Bartchy (First-Century 120) parvient même à la conclusion qu'en 1 Co 7, 21, Paul s'adresse à un esclave qui une fois devenu chrétien avait été affranchi.

⁵⁷⁸ Cf. Schulz, Gott 165.

⁵⁷⁹ Cf. Bartchy, First-Century 67-72 ; Keener, 1-2 Corinthians 66-67.

⁵⁸⁰ Comme le relèvent très justement Glancy (Slavery 67-69) et Fitzmyer (First Corinthians 306), il est fort probable que bon nombre d'esclaves à Corinthe étaient utilisés comme objets sexuels.

⁵⁸¹ Cf. Conzelmann, 1. Korintherbrief 158-159.

sommes d'avis que si cette lecture eschatologique est en partie fondée, elle ne peut néanmoins être l'unique clé d'interprétation de l'argumentation de Paul.⁵⁸²

Comme nous l'avons brièvement évoqué dans notre lecture de 1Co 12,13, nous sommes convaincu que c'est avant tout la situation concrète de Corinthe qui l'amena à revoir sa position. L'enthousiasme de la communauté chrétienne de Corinthe, qui encourage, à renoncer au mariage, prône l'ascétisme sexuel au sein des couples, incite à se séparer d'un conjoint non-chrétien, dont les esclaves revendiquent l'émancipation et dont les femmes, en prenant la parole non voilées dans les assemblées, adoptent un comportement analogue aux prostituées, risque de placer la jeune et fragile communauté chrétienne dans une position délicate au sein d'un empire romain soucieux de son autorité et du maintien de l'ordre public.

En pragmatique, Paul est conscient que si la communauté chrétienne veut s'implanter durablement à Corinthe ou connaître un essor dans l'Empire romain, elle ne peut se permettre d'attirer l'attention sur elle en troublant l'ordre établi. L'exercice auquel Paul se livre relève de la fine acrobatie : il précise son enseignement de telle manière que, sans renier le cœur du message évangélique, il soit compatible avec les conventions sociales en cours dans l'Empire romain. En 1 Co 7,22, en disant qu'un esclave ne devient pas un ἐλεύθερος mais un ἀπελεύθερος, l'apôtre montre qu'il connaît bien et qu'il respecte ces conventions.⁵⁸³ En affirmant que par le baptême un esclave devient un affranchi du Seigneur, Paul affirme son respect de la pratique romaine de l'affranchissement, tout en mettant en évidence la relation intérieure qui unit un chrétien à Dieu.⁵⁸⁴

C'est en gardant à l'esprit cette même prudence paulinienne qu'il faut aussi lire son mot d'ordre de ne pas chercher à changer de condition en 1 Co 7,21. Ce n'est pas à l'affranchissement ou à la liberté des esclaves que Paul s'oppose, puisqu'il les

⁵⁸² Cf. Schrage, 1. Korinther VII/3 217.

⁵⁸³ Cf. Galloway, Freedom 20.

⁵⁸⁴ Cf. Bartchy First-Century 56.

encourage à se laisser affranchir si l'occasion se présente, mais au comportement de certains d'entre eux qui, alors que leurs maîtres ne sont peut-être pas disposés à les affranchir, revendiquent leur liberté comme un droit.

L'apôtre s'en prend donc à l'individualisme de ces esclaves, et non à leur aspiration à la liberté. Pour lui, les motivations mêmes les plus légitimes doivent avant tout respecter le bien de l'ensemble de la communauté. Et pour se faire comprendre des chrétiens de Corinthe, il a recours à l'image du corps au sein duquel tous prennent soin les uns des autres (1 Co 12,12-27). Ainsi, de même que l'identité chrétienne ne peut se vivre de manière individuelle, la liberté reçue en Christ doit elle aussi se vivre de manière communautaire.

Dans les faits, cela signifie tout d'abord que l'affranchissement légal n'est pas une priorité. Mais, s'il sert le bien de la communauté ou du moins ne le met pas en péril, alors il est recommandable. Cela signifie aussi que c'est au niveau de la communauté chrétienne que se vit la libération opérée par le Christ.⁵⁸⁵ La communauté chrétienne n'est pas à comprendre ici comme une association d'individus libres les uns par rapport aux autres, mais comme un corps dans lequel, d'une part, les charismes de chacun doivent être mis au service de l'ensemble⁵⁸⁶ et où, d'autre part, tous les membres sont égaux malgré leur diversité.⁵⁸⁷ En ce sens, l'enseignement de 1 Co rejoint celui de Ga 3,28. Ainsi donc, en 1 Co, Paul ne change pas le fond de sa pensée, mais l'interprète de manière à l'adapter à une situation concrète.

12. Paul et la liberté : synthèse

Dans cette partie consacrée à la liberté, nous avons tout d'abord relevé que dans l'ensemble du Nouveau Testament, c'est le corpus paulinien qui donne à ce concept

⁵⁸⁵ Cf. Radcliffe, *Libres en Église* 86.

⁵⁸⁶ Cf. Meili, *The Ministry* 421.

⁵⁸⁷ Cf. Bartchy, *First-Century* 180.

la plus grande place. C'est essentiellement dans Ga, 1 Co et Rm que Paul développe son idée de la liberté.

Dans une perspective essentiellement sociopolitique, trois passages de Paul ont particulièrement retenu notre attention : Ga 3,26-28, 1 Co 7,17-24 ; 1 Co 12,13.

Alors qu'en Ga 3,26-28, Paul défend un idéal radical, qui au nom du baptême, annule, dans le cadre de la communauté chrétienne, les barrières sociales, culturelles et religieuses entre Grecs et Juifs, esclaves et hommes libres, hommes et femmes, en 1 Co 7,17-24, il exhorte les esclaves à ne pas chercher à changer de condition.

Constatant qu'il était difficile d'harmoniser l'enseignement de Galates avec celui de 1 Co, nous sommes parvenu à la conclusion que Paul avait adapté son concept de liberté. Selon notre analyse, c'est dans l'épître aux Galates, qui est antérieure à 1 Corinthiens, que Paul expose son principe de base, qui est, selon nous, sa conviction profonde. La situation concrète de la communauté de Corinthe ainsi que le souci du bien commun de l'ensemble des communautés chrétiennes, l'ont ensuite amené à ajuster sa pensée, sans pour autant la renier. Tout en rappelant le principe de l'unité et de l'égalité dans la diversité au sein de la communauté chrétienne (1 Co 12,13), il croit nécessaire de préciser que, pour un esclave, le fait d'être devenu chrétien ne constitue pas automatiquement un droit à l'affranchissement. Ainsi, tout en encourageant l'affranchissement, Paul laisse aux maîtres le choix de libérer ou non leurs esclaves (1 Co 7,17-24).

CONCLUSION: PAUL, ONÉSIME ET PHILÉMON : MAÎTRES ET ESCLAVES LIBRES.

L'épître à Philémon fut le point de départ de notre recherche (Partie I). L'analyse exégétique de celle-ci nous amena à nous demander si, dans ce billet, Paul exhortait à la liberté ou au maintien de l'esclavage. En quête d'une réponse à cette question, nous nous sommes alors lancé dans cette longue étude sur l'esclavage antique, dans le but d'en cerner progressivement les pratiques et conceptions à l'époque de l'apôtre des Nations (Parties II et III). Les informations pertinentes recueillies dans ces chapitres, nécessaires à une clarification du problème, ne suffisaient évidemment pas à le résoudre entièrement. Restait naturellement à pointer les écrits mêmes de Paul concernés par notre question et à les interroger sous l'aspect socioculturel de la liberté (Partie IV). Parvenus au terme de notre travail, il convient encore de lier les gerbes de la moisson et de déterminer si notre enquête patiente répond de manière satisfaisante et convaincante à la question ultime: dans l'épître à Philémon, Paul plaide-t-il en faveur de la liberté ou de l'esclavage ?

Il est utile de rappeler d'abord que, selon nos conclusions, c'est d'Éphèse que Paul écrit à Philémon. Phm et 1 Co sont donc, d'un point de vue chronologique mais aussi contextuel, deux épîtres proches l'une de l'autre. En ce sens, l'enseignement de 1 Co devrait être particulièrement éclairant pour notre approche de Phm, ce qui peut être vérifié dans une relecture de Phm. Nous verrons alors si cette ultime démarche parvient à dissiper toutes les zones d'ombre rencontrées lors de notre première lecture. Nous en étions alors resté à la conclusion provisoire que Paul n'exigeait pas la libération d'Onésime ni ne condamnait de manière explicite la pratique de l'esclavage (point 3.3).

Nos recherches sur l'esclavage nous avaient déjà porté à la constatation qu'en Phm, c'est essentiellement à l'usage romain que Paul se réfère. C'est bien en conformité avec la pratique romaine que Paul renvoie l'esclave fugitif en lui remettant une lettre

de médiation (point 6.6.2.3). Il reconnaît donc aussi, de manière implicite, le lien d'autorité et d'appartenance qui unit l'esclave à son maître. En définitive, même son plaidoyer, empreint de délicatesse, d'affection et de respect pour Onésime, en phase avec la mouvance humaniste ayant alors cours dans l'Empire romain, ne conteste pas plus qu'elle l'institution de l'esclavage (points 6.5.1 et 6.5.2).

Ces constatations nous avaient alors quelque peu interpellé et laissé perplexes. Voyons si à présent nous sommes à même de lever le voile du doute qui planait alors sur les paroles de Paul.

Notre étude au sujet de la liberté socioculturelle chez Paul nous porte à penser que c'est bien en Ga 3,28, où l'abolition des barrières sociales, raciales et culturelles est proclamée, que Paul livre le fond de sa pensée. En ce sens, nous parvenons à la conviction que c'est bien la liberté que l'apôtre prêche en Phm. Quand il s'adresse à Philémon, Paul est ainsi convaincu qu'en Christ, c'est-à-dire au sein de la communauté chrétienne, il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni homme libre, ni esclave, ni homme et femme. En Jésus-Christ ces distinctions sont abolies car tous ne forment plus qu'un seul corps. L'appel à la fraternité de Phm 16 s'inscrit d'ailleurs sans ambivalence dans cette optique.

La libération proclamée en Ga 3,28 connut des échos enthousiastes dans les communautés de Galatie mais aussi à Corinthe et sans aucun doute dans les autres communautés pauliniennes. Nos recherches nous conduisent également à croire que les paroles de Paul furent comprises d'une manière qu'il n'avait sans doute pas prévue. C'est du moins le cas à Corinthe où, comme nous l'avons relevé au point 11.4, des esclaves se mirent à revendiquer l'affranchissement comme conséquence de leur baptême.

Toutefois, selon la législation romaine concernant l'affranchissement, il importait que la volonté du maître fût libre et l'intention d'affranchir évidente (point 6.7.1.2). D'autre part, craignant que les affranchis ne devinssent plus nombreux que les citoyens

romains de vieille souche, face à l'ampleur du nombre d'affranchissements, Auguste prescrit bientôt des mesures destinées à limiter le phénomène (point 6.7.2).

Dans ce contexte précis, sentant que les revendications de ces esclaves pourraient être interprétées comme une attitude de défiance face à l'Empire, Paul corrige le tir et réinterprète alors le message de Ga 3,28. Ainsi, il invite tout d'abord les esclaves à ne pas revendiquer comme un droit leur affranchissement (1 Co 7,20). Mais, si l'occasion se présente et que leur maître y consent, alors qu'ils n'hésitent pas à profiter de l'occasion (1 Co 7,21). Pour appuyer son argument, Paul rappelle aussi que pour celui qui est devenu chrétien, qu'il soit Juif, Grec, homme libre ou esclave, ce n'est pas sa situation personnelle, son statut individuel au sein de la société, qui est primordial, mais le bien de l'ensemble de la communauté chrétienne. Et, c'est au sein de cette communauté qui est un corps dont tous les membres sont égaux que doit se vivre la liberté de chacun et des esclaves en particulier. (1 Co 12,12-26). C'est dans le cadre de la communauté chrétienne, et non au sein de la société, que le baptême fait des esclaves des affranchis du Seigneur et des maîtres, des esclaves du Christ (1 Co 7,22).

Le message de 1 Co se retrouve également dans notre épître à Philémon, rédigée à une époque et dans un contexte semblable.

En se présentant lui-même comme un prisonnier de Jésus-Christ (Phm 1) et Onésime comme un frère bien-aimé (Phm 16), Paul s'inscrit dans la même logique qu'en Ga 3,28 ou 1 Co 7,22 et il réaffirme là son principe de base. Au sein de la communauté chrétienne, hommes libres ou esclaves sont égaux, car tous sont frères en Jésus-Christ.

Ensuite, dans son argumentation, Paul atteste que le bien commun l'emporte sur les intérêts particuliers de chacun. Son intérêt personnel serait de pouvoir garder immédiatement Onésime à son service, sans le renvoyer chez son maître. Celui d'Onésime serait l'affranchissement pur et simple, celui de Philémon, en revanche, de récupérer son esclave. Mais ce qui est utile à la communauté, « à toi comme à

moi » (Phm 11), c'est qu'Onésime devienne collaborateur de Paul au service de l'Évangile (Phm 14-15).

Ainsi, c'est à veiller au bien de l'ensemble du corps que Paul exhorte tant Philémon qu'Onésime dans ces quelques lignes.

Persuadé que le bien de la communauté dépendra essentiellement de son développement au sein de l'Empire romain, Paul, dans cette épître, va exhorter, à la fois au respect de l'identité de la communauté chrétienne, mais aussi à celui des normes et des lois alors en vigueur dans le monde romain.

Soucieux de montrer l'exemple, Paul renvoie alors Onésime auprès de son maître muni d'une lettre, tout comme le fait Pline le Jeune dans sa lettre à Sabinianus (cf. point 6.6.2.3). Ce faisant, Paul prenait le risque de perdre Onésime. Mais avait-il un autre choix ? Ignorer la pratique romaine et s'aliéner Philémon, l'homme qui dirigeait et accueillait chez lui la communauté de Colosses, n'était-ce pas là une attitude comportant des risques bien plus graves pour l'ensemble du corps, sans compter les possibles répercussions juridiques contre lui-même (point 6.6.2.2). En renvoyant Onésime accompagné d'une lettre de médiation, Paul, se comportait en bon citoyen romain mais surtout en disciple du Christ, puisqu'il visait le bien commun de l'ensemble de son corps.

En acceptant de retourner dans la maison de son maître, Onésime courait bien sûr le risque d'être puni pour sa fuite et d'être soumis à une plus dure servitude (point 6.6.1). Toutefois, il savait, étant devenu chrétien, que la communauté qui se réunissait dans la maison de son maître - et son maître par conséquent aussi - le considéreraient comme un frère en Jésus-Christ. Même s'il restait esclave devant la loi, il était, au sein de la communion ecclésiale, égal en droit et en dignité à tous les autres membres de la communauté, fussent-ils Grecs, Juifs, hommes libres, esclaves, hommes ou femmes. De plus, par son retour auprès de Philémon, Onésime attestait qu'il ne revendiquait pas son affranchissement, mais que, soucieux du bien commun de la communauté ecclésiale, il s'en remettait au contraire à la décision de son

maître. Onésime était donc bien, comme le laissait entendre Paul dans sa missive (Phm 16) un chrétien et un homme respectueux de l'ordre établi.

Philémon, quant à lui, aurait très bien pu faire valoir ses droits : punir Onésime, le marquer au fer (*stigmata*) comme fugitif, voire même le mettre à mort (point 6.6.2). Mais, une telle attitude eût été en contradiction avec sa foi, qui lui demandait de considérer Onésime non plus comme un esclave ou un être inférieur, mais comme un frère en Jésus-Christ. Comme responsable de communauté, Philémon devait également être particulièrement attentif au bien de l'ensemble. En ce sens, il dut accueillir positivement la requête de Paul et affranchir Onésime pour qu'il devienne son collaborateur. De plus, s'il agissait ainsi, son autorité de maître ne serait nullement écornée et il ne perdait la face ni au regard de l'ordre romain ni devant sa maisonnée. En effet, face à la société, il n'avait pas été placé devant un fait accompli. C'est librement et de son plein gré (Phm 14), comme le voulait la loi romaine, qu'il libérerait son esclave. Dans sa maisonnée, il n'avait pas à craindre non plus une rébellion de la part de ses autres esclaves qui se seraient sentis lésés. En effet, tout en rappelant à Philémon l'égalité de tous les membres au sein de la communauté, Paul n'exige pas qu'il affranchisse Onésime ou les autres esclaves de la maison sous prétexte qu'ils sont chrétiens – ce qu'il pouvait bien sûr décider de faire. Si l'apôtre des Nations lui demande, comme une faveur d'affranchir Onésime, c'est parce que cela peut contribuer au bien de l'ensemble de la communauté. D'ailleurs, rien ne dit que les autres esclaves chrétiens de Philémon se sont vus encouragés par Paul à revendiquer l'affranchissement. Libres et égaux au sein de l'Église, ils ne doivent pas pour autant rechercher à tout prix à changer de condition sociale (1 Co 7,20). Eux aussi ont à rechercher le bien de l'ensemble de la communauté, lequel, dans certains cas comme celui d'Onésime encourage l'affranchissement avec l'accord du maître, et dans d'autres le maintien de leur condition. Ainsi, en affranchissant Onésime, Philémon se comportait en chrétien et en responsable de communauté chrétienne, tout en préservant son autorité de *dominus romanus*.

Il nous paraît donc clair que c'est bien à libérer Onésime que Paul encourage Philémon. Mais pour lui, la liberté ne signifie pas « faire ce que je veux ». La liberté paulinienne n'est ni libertinage, ni individualisme ou indifférence à l'autre.

Si Paul avait fait ce qu'il voulait, il aurait, dans son propre intérêt, probablement gardé Onésime à son service sans le renvoyer chez son maître. De son côté, libre d'agir selon son désir, Onésime n'aurait peut-être pas accepté de retourner chez son maître. Quant à Philémon, il aurait trouvé son avantage à récupérer à son propre profit les services de son esclave. Si la liberté était essentiellement individuelle et définie comme possibilité de faire ce que je veux, Paul pourrait être considéré, dans cette épître, un avocat de la servitude, au sens où celle-ci signifie « ne pas faire ce que je veux ». Tant que nous restons enfermés dans cette conception de la liberté et de la servitude, nous ne parvenons pas à saisir la pensée de Paul. Durant des siècles, son message fut interprété comme une invitation, voire un encouragement au maintien des classes sociales et donc de l'esclavage. De nos jours, nombreux sont ceux qui le rejettent, les uns arguant qu'il ne correspond pas à l'intuition fondamentale de Paul, les autres le trouvant dépassé, marqué par son époque et rétrograde.

Mais ces deux attitudes résultent d'une mauvaise compréhension de ce qu'est la liberté pour Paul. En effet, pour lui, c'est dans l'appartenance au corps du Christ, dans la recherche du bien commun, dans le service mutuel des uns envers les autres et la fraternité, que se vit la véritable liberté.

En ce sens, l'épître à Philémon est un vibrant plaidoyer en faveur de la liberté. En effet, elle invite à la fraternité et à l'égalité au sein de la communauté chrétienne, cela quelles que soient la condition ou l'origine de chacun de ses membres. Ensuite elle nous offre, au travers de chacun de ses trois protagonistes, un témoignage de liberté chrétienne, où l'intérêt personnel est subordonné au bien commun de la communauté.

Forts de cette conviction, nous osons conclure notre travail en confirmant son titre :
« Paul, Onésime et Philémon : maîtres et esclaves libres ».

BIBLIOGRAPHIE

1. COMMENTAIRES BIBLIQUES

AMIOT F., S. Paul : Epître aux Galates, Paris 1946.

BRUCE F.F., 1 & 2 Corinthians (NCB) Grand Rapids 1987.

BRUCE F.F., The Epistle of Paul to the Galatians: A commentary on the Greek Text (NIGTC) Exeter 1982.

COLLANGE J-F., L'Epître de Saint-Paul à Philémon (CNT Xlc) Genève 1987.

CONZELMANN H., Der erste Brief an die Korinther (KEK V) Göttingen 1981.

ECKEY W., Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon: ein Kommentar, Neukirchen 2006.

EGGER W., Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief (NEB 9/11/15) Würzburg 1988.

FITZMYER J. A., First Corinthians: A new translation with introduction and Commentary (AB 32) New Haven, London 2008.

FITZMYER J. A., The letter to Philemon: A new translation with introduction and Commentary (AB 34C) New-York 2000.

GNILKA J., Der Philemonbrief (HThK X/4,) Freiburg, Basel, Wien 1982.

KEENER C. S., 1-2 Corinthians (NCBC) Cambridge 2005.

KLAUCK H.-J., 1. Korintherbrief (NEB 7) Würzburg 1984.

KREITZER L. J., Philemon (Readings) Sheffield 2008.

KREMER J., Der erste Brief an die Korinther (RNT) Regensburg 1997.

LEGASSE S., L'épître aux Philippiens – L'épître à Philémon (CEv 33) Paris 1980.

LEGASSE S., L'épître de Paul aux Galates (LeDivCom 9) Paris 2000.

LEHMANN R., Epître à Philémon. Le christianisme primitif et l'esclavage, Genève 1978.

LEMONON J.-P., L'épître aux Galates (CbNT 9) Paris 2008.

- LIETZMANN H., An die Korinther 1/2 (HNT 9) Tübingen 1969.
- LIGHTFOOT J.B., The Epistle of St Paul: Colossians and Philemon, London 1875.
- LINDEMANN A., Der erste Korintherbrief (HNT 9/1) Tübingen 2000.
- LOHSE E., Die Briefe an die Kolosser und Philemon (KEK IX/2) Göttingen 1977.
- MARTYN J. L., Galatians: a new translation with introduction and Commentary (AB 33A) Doubleday 1997.
- MERKLEIN H., GIELEN M., Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 5,1-11,1 (ÖTK 7/2) Gütersloh, Würzburg 2000.
- MERKLEIN H., GIELEN M., Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 11,2-16,24 (ÖTK 7/3) Gütersloh 2005.
- O'BRIEN P.T., Colossians, Philemon (WBC 44) Waco 1982.
- REINMUTH E., Der Brief des Paulus an Philemon (ThHK 11/II) Leipzig 2006.
- SCHRAGE W., Der erste Brief an die Korinther: 1 Kor 6,12-11,16 (EKK VII/2) Solothurn, Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn 1995.
- SCHRAGE W., Der erste Brief an die Korinther: 1 Kor 11,7-14,40 (EKK VII/3) Zürich, Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn 1999.
- STUHLMACHER P., Der Brief an Philemon (EKK XVIII) Düsseldorf, Zürich 2004.
- TRIMAILLE M., REYNIER C., Les épîtres de Paul III: Ephésiens, Philippiens, Colossiens, Thessaloniciens, Timothée, Tite, Philémon (Commentaires) Paris 1997.
- VOUGA F., L'épître à Philémon: Introduction au Nouveau Testament sous la direction de Daniel Marguerat, (MdB 41) Genève 2000, 255-261.
- WENGST K., Der Brief an Philemon (ThKNT 16) Stuttgart 2005.
- WOLFF C., Der erste Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 7) Leipzig 1996.
- WOLTER M., Der Brief an die Kolosser, Der Brief an Philemon (ÖTK 12) Würzburg 1993.

2. AUTEURS ANTIQUES

ARISTOTE, Politique I et II: Traduction de J. Aubonnet (CUF) Paris 1960.

AUGUSTIN, Traité sur l'évangile de Jean: Oeuvres complètes de Saint Augustin; traduction par Péronne, tome 10 : Ouvrages exégétiques sur le Nouveau Testament, Paris 1869.

AULU-GELLE, Nuits attiques: Œuvres complètes de Pétrone, Apulée, Aulu-Gelle : traduction sous la direction de M. Nisard (Auteurs latins 18) Paris 1851.

CATON, Economie rurale: Les agronomes latins, Caton, Varron, Columelle, Palladius: traduction sous la direction de M. Nisard (Auteurs latins 17) Paris 1851.

CÉSAR J., La Guerre des Gaules: Œuvres complètes de Salluste, Jules César, C. Velléius Paterculus et A. Florus: traduction sous la direction de M. Nisard (Auteurs latins 8) Paris 1850.

CICÉRON, Pladoyer pour Cécina: Oeuvres complètes de Cicéron : Traduction sous la direction de M. Nisard, tome 2 (Auteurs latins 15/2) Paris 1850.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, Le Pédagogue 3: traduction de C. Mondésert et Ch. Matray (Sources chrétiennes 158) Paris 1970.

COLUMELLE, De l'Agriculture: Les agronomes latins, Caton, Varron, Columelle, Palladius: traduction sous la direction de M. Nisard (Auteurs latins 17) Paris 1851.

CORNELIUS NEPOS, Pomponius Atticus: Œuvres complètes de Cornelius Nepos, Quinte-Curce, Justin, Valère Maxime, Julius Obsequus: traduction sous la direction de M. Nisard (Auteurs latins 12) Paris 1850.

DENYS D'HALICARNASSE, Les antiquités romaines I-II: traduction par V. Fromentin et J. Schnäbele (La Roue à Livres) Paris 1990.

DIODORE DE SICILE, Histoire universelle: traduction par l'abbé Terrasson, tome 7, Paris 1744.

EPICTÈTE, Entretiens I: traduction par J. Souilhé (CUF) Paris 1943.

EPICTÈTE, Entretiens II: traduction par J. Souilhé (CUF) Paris 1949.

EPICTÈTE, Entretiens III: traduction par J. Souilhé (CUF) Paris 1963.

EPICTÈTE, Entretiens IV: traduction par J. Souilhé (CUF) Paris 1965.

FLAVIUS JOSÈPHE, Antiquités judaïques: Œuvres complètes de Flavius Josèphe: traduction sous la direction de Th. Reinach, tome 1-4 (Publications de la société des études juives) Paris 1900-1926.

FLAVIUS JOSÈPHE, Guerre des Juifs: Œuvres complètes de Flavius Josèphe : traduction sous la direction de Th. Reinach, tome 5-6 (Publications de la société des études juives) Paris 1911-1932.

GAIUS, Institutes: traduction de J. Reinach (CUF) Paris 1991.

HORACE, Satires: Œuvres complètes de Horace, Juvenal, Perse, Sulpicia, Tirnus, Catulle, Properce, Gallus et Maximien, Tibulle, Phèdre, Syrus: traduction sous la direction de M. Nisard (Auteurs latins 14) Paris 1850.

IGNACE D'ANTIOCHE, Aux Éphésiens : Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettre, Martyre de Polycarpe : traduction de P. Th. Camelot (Sources chrétiennes 10) Paris 1969.

JUVENAL, Satires: Œuvres complètes de Horace, Juvenal, Perse, Sulpicia, Tirnus, Catulle, Properce, Gallus et Maximien, Tibulle, Phèdre, Syrus: traduction sous la direction de M. Nisard, (Auteurs latins 14) Paris 1850.

LACTANCE, Institutions divines 5/1: traduction de P. Monat (Sources chrétiennes 204), Paris 1973.

LES 50 LIVRES DU DIGESTE DE L'EMPEREUR JUSTINIEN: Corps de droit civil romain en latin et français, tome 1-7 : traduction de H. Hulot et J.-F. Berthelot, Aalen 1979.

LUCIEN DE SAMOSATE, Nigrinus: Œuvres, opuscules 1-10 : traduction de J. Bompaigne, tome 1 (CUF) Paris 1993.

OVIDE, Les Amours : Œuvres complètes d'Ovide: traduction sous la direction de M. Nisard (Auteurs latins 13) Paris 1850.

PÉTRONE, Le Satyricon: Œuvres complètes de Pétrone, Apulée, Aulu-Gelle: traduction sous la direction de M. Nisard (Auteurs latins 18) Paris 1851.

PHILON D'ALEXANDRIE, Legum Allegoriae I-III: traduction de C. Mondésert (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 2) Paris 1962.

PHILON D'ALEXANDRIE, De specialibus legibus I et II: traduction de S. Daniel (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 24) Paris 1975.

PHILON D'ALEXANDRIE, De praemiis et poenis: traduction de A. Beckaert (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 27) Paris 1961.

PHILON D'ALEXANDRIE, Quod omnis probus liber sit: traduction de M. Petit (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 28) Paris 1974.

PLAUTE, La Marmite, les deux Bacchis: Théâtre de Plaute :traduction de J. Naudet, tome 2 (Bibliothèque latine-française) Paris 1833.

PLAUTE, Les Captifs: Plaute théâtre en 5 volumes: traduction d'après J. Naudet, tome 2, (Classiques Garnier) Paris 1935.

PLAUTE, Persa: Comédies: Mostellaria, Persa, Poenulus: traduction de A. Ernaut, tome 5 (CUF) Paris 1938.

PLINE LE JEUNE, Lettres: Œuvres complètes de Quintilien, Pline le Jeune: traduction sous la direction de M. Nisard (Auteurs latins 10) Paris 1850.

PLUTARQUE., Caton l'Ancien: Vies: Aristide, Caton l'ancien, Philopoemen, Flaminius: traduction de R. Flacelière et E. Chambry, tome 5 (CUF) Paris 1969.

PLUTARQUE., Pompée: Vies: Sertorius, Eumène, Agésilas, Pompée: traduction de R. Flacelière et E. Chambry, tome 8 (CUF) Paris 1973.

POLYBE, Histoires I : traduction de P. Pédech (CUF) Paris 1969.

QUINTILIEN, Institution Oratoire: Œuvres complètes de Quintilien, Pline le Jeune: traduction sous la direction de M. Nisard (Auteurs latins 10) Paris 1850.

SÉNÈQUE, Des Bienfaits: Œuvres complètes de Sénèque le philosophe: traduction de J. Baillard, tome 1 (chefs-d'œuvre des littératures anciennes) Paris 1914.

SÉNÈQUE, De la Clémence: Œuvres complètes de Sénèque le philosophe: traduction: M. de Vatismenil, tome 3, (Panckoucke) Paris 1832.

SÉNÈQUE, De la Vie heureuse : Sénèque Dialogues: De la Vie heureuse, de la Brièveté de la vie, tome 2 (CUF) Paris 1980.

SÉNÈQUE, Lettres à Lucilius: Œuvres complètes de Sénèque le philosophe: traduction de M. Charpentier et M. Lemaistre, tome 1 (Panckoucke) Paris 1860.

STRABON, Géographie: traduction par A. Tardieu, tome 3, Paris 1867.

SUÉTONE, Vie des Césars: Suétone, Les écrivains de l'histoire Auguste, Eutrope, Sextus, Rufus: traduction sous la direction de M. Nisard (Auteurs latins 20) Paris 1851.

SUÉTONE, Des grammairiens illustres: Suétone, Les écrivains de l'histoire Auguste, Eutrope, Sextus, Rufus: traduction sous la direction de M. Nisard (Auteurs latins 20) Paris 1851.

TACITE., Histoire: Œuvres complètes de Tacite: traduction sous la direction de M. Nisard (Auteurs latins 7) Paris 1850.

TERENCE, Phormion: Théâtre complet des Latins, comprenant Plaute, Térence et Sénèque le tragique: traduction sous la direction de M. Nisard (Auteurs latins 21) Paris 1851.

TERTULLIEN, Contre Marcion : traduction par R. Braun, tome 5 (Sources chrétiennes 483) Paris 2004.

TITE-LIVE, Histoire romaine: Œuvres complètes de Tite-Live: traduction sous la direction de M. Nisard, tome 1 et 2 (Auteurs latins 4/1-2) Paris 1850.

VARRON, De l'Agriculture : Les agronomes latins, Caton, Varron, Columelle, Palladius: traduction sous la direction de M. Nisard (Auteurs latins 17) Paris 1851.

3. MONOGRAPHIES

ALLARD P, Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident, Paris 1900.

ANGEMENT C., Religion and Slavery in the Context of the transatlantic slave trade (Dialogue XXIII) 1996, 53-94.

AUDET J.P., La sagesse de Ménandre l'Egyptien: RB 59, 1952, 55-81.

AYMAR A., AUBOYER J., Rome et son Empire (histoire générale des civilisations 2) Paris 1954.

BARCLAY J., Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership: NTS 37, 1991, 161-186.

BARTCHY S.S., First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21 (SBLDS 11) Missoula 1973.

BELLEN H., Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich (FAS 4) Wiesbaden 1971.

BELLEN H., HEINEN H., Fünfzig Jahre Forschungen zur antiken Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950-2000 (FAS 35) Stuttgart 2001.

BERGMEIER R., Die Essener-Berichte des Flavius Josephus: Quellenstudien zu den Essenertexten im Werk des Jüdischen Historiographen, Kampen 1993.

BODSON A., La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Épictète, et Marc-Aurèle, Paris 1967.

BOISSIER G., Cicéron et ses amis. Étude sur la société romaine du temps de César, Paris 1865.

BOISSIER G., Études de mœurs romaines sous l'Empire: chapitre 4: l'esclave, Paris 1868. Extrait de http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Esclavage--Lesclave_a_Rome_sous_lEmpire_par_Gaston_Boissier, 1-12 (pagination selon la version imprimée à partir d'internet).

BOULVERT G., Domestique et fonctionnaire sous le Haut Empire romain: La condition de l'affranchi et de l'esclave du prince, Besançon 1974.

BOVON F., Place de la liberté: vivre libres selon le Nouveau Testament, Aubonne 1986.

BREYTENBACH C., Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien: Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes (AGAJU 38) Leiden, New York, Köln 1996.

BROCKMEYER N., Antike Sklaverei (Erträge der Forschung 116) Darmstadt 1979.

BROWN E. R., Que sait-on du Nouveau Testament ?, Paris 2000.

BRUCE F.F., Paul: Apostle of the Heart set free, Michigan 1977.

BULTMANN R., Theologie des Neuen Testaments (Neue theologische Grundrisse) Tübingen 1953.

BURROWS M., The Dead Sea Scroll of St. Mark's Monastery. Vol. II. Fasc. 2: Plates and Transcriptions of the Manual of Discipline, New Haven 1951.

CAZEAUX J., Philon d'Alexandrie: de la grammaire à la mystique (CEv suppl. 44) Paris 1983.

CHARLES F.-D., Esclavage et Liberté. Le réalisme de saint Paul: Le Supplément 179, 1991, 185-194.

CHARLES R.H., The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English II, Oxford 1913.

CHARLESWORTH J.H., The Old Testament pseudepigrapha I: Apocalyptic Literature and Testaments, London 1983.

CHARLESWORTH J.H., The old Testament pseudepigrapha II: Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, New York 1985.

CHARLESWORTH J.H., The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations, vol. 1: Rule of Community and Related Documents, Tübingen, Louisville 1994.

CICCOTTI E., Le déclin de l'esclavage antique, trad. G. Platon, Paris 1910.

COPPINS W., The Interpretation of Freedom in the Letters of Paul, with special Reference to the German Tradition (WUNT 261) Tübingen 2009.

COUSIN H., Vies d'Adam et Eve, des patriarches et des prophètes: Textes juifs autour de l'ère chrétienne (CEv suppl. 32) Paris 1980.

DELACAMPAGNE C., Histoire de l'esclavage: De l'Antiquité à nos jours (Le livre de Poche 593) Paris 2002.

DENIS A-M., Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament, Louvain 1987.

DENIS A-M., Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament, Leiden 1970.

DISCOVERIES IN THE JUDAEAN DESERT I (DJD 1): Qumrân Cave 1, by D. Barthélemy and J.T. Milik, Oxford 1955.

DISCOVERIES IN THE JUDAEAN DESERT III (DJD III): Les "Petites Grottes" de Qumrân. Exploration de la falaise. Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q. Le rouleau de cuivre, par M. Baillet, J.T. Milik et R. de Vaux, Oxford 1962.

DISCOVERIES IN THE JUDAEAN DESERT XVIII (DJD XVIII): Qumrân Cave 4 XIII: The Damascus Document (4Q266-273), by J. M. Baumgarten, Oxford 1996.

DISCOVERIES IN THE JUDAEAN DESERT XXVI (DJD XXVI): Qumrân Cave 4 XIX: 4QSerekh Ha-Yahad and Two Related Texts, by P.S. Alexander and G. Vermes, Oxford 1998.

DUPONT-SOMMER A., Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte, Paris 1959.

DUPONT-SOMMER A., PHILONENKO M., La Bible: Ecrits intertestamentaires (Bibliothèque de la Pléiade) Paris 1987.

FELDMANN L.H., Studies in Hellenistic Judaism (AGAJU 30) Leiden, New-York, Köln 1996.

FINLEY M. I., Esclavage antique et idéologie moderne, Paris 1979.

GALLOWAY L. E., Freedom in the Gospel: Paul's exemplum in 1 Co 9 in Conversation with the discourses of Epictetus and Philo (CBETH 38) Leuven 2004.

GARNSEY P., Conceptions de l'esclavage d'Aristote à saint Augustin (Les Belles Lettres) Paris 2004.

GARRIDO-HORRY M., Martial et l'esclavage, Besançon 1981.

GAUDEMET J., Les institutions de l'Antiquité, Paris 1994.

- GEORGE A., GRELOT P., Introduction critique au Nouveau Testament 3: Les lettres apostoliques, Paris 1977.
- GIFFARD A. E., Précis de droit romain, Tome premier, Paris 1938, 208-213.
- GOLB N., Qui a écrit les manuscrits de la mer Morte? Enquête sur les rouleaux du désert de Juda et sur leur interprétation contemporaine, Paris 1998.
- GRAVATT P., L'Eglise et l'esclavage, Paris 2003.
- GRELOT P., Les proverbes araméens d'Ahiqar: RB 68, 1961, 178-194.
- HADAS-LEBEL M., Philon d'Alexandrie: Un penseur en diaspora, Paris 2003.
- HARRILL J. A., Slaves in the New Testament: literary, social and moral dimensions, Minneapolis 2006.
- HEISER M. S., PENNER K., Old Testament Greek Pseudepigrapha with morphology, Logos Research System 2008.
- HOWATSON M. C., Dictionnaire de l'Antiquité, Paris 1993.
- HUMBERT J.-B., VILLENEUVE E., L'affaire Qumran: les découvertes de la mer Morte (Découvertes Gallimard) Paris 2006.
- JONES F. S., « Freiheit in den Briefen des Apostels Paulus: eine historische, exegetische und religionsgeschitliche Studie (GThA 34) Göttingen 1987.
- KÄSEMANN E., Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1972.
- KÜCHLER M., Frühjüdische Weisheitstraditionen: Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26) Fribourg 1979.
- KNOX J., Philemon among the Letters of Paul: A new View of its Place and Importance, Chicago 1935.
- LAMBOLEY J.-L., Lexique d'histoire et de civilisation romaine, Paris 1995.
- LECRIVAIN CH., Article Libertus: DAGR III/2, 1877, 1200-1221.
- LECRIVAIN CH., Article manumissio: DAGR III/2, 1877, 1585.
- LEGASSE S., Paul apôtre: essai de biographie critique, Paris 1991.
- LOHSE E., Grundrisse zum Neuen Testament: Umwelt des Neuen Testaments (NTD 1) Göttingen 1983.

- MAIER J., Die Qumrân Essener. Die Texte vom Toten Meer, 3 vol., München, Basel 1995 (Vol 1 et 2), 1996 (vol. 3).
- MARGUERAT D., Jésus: un juif marginal et plus encore: MdB Hors-Série, Printemps 2009, 19-22.
- MARTINEZ F. G., Tigchelaar J.C., The Dead Sea Scrolls: Study Edition, 2 vol., Leiden, Boston, Köln 1997 +1998.
- MEBARKI F., PUECH E., Les manuscrits de la mer Morte, Paris 2002.
- MEILI J., The Ministry of Paul in the Community of Corinth as it appears in the first letter to the Corinthians, Taitung 1982.
- MILANI P.A., La schiavitù nel pensiero politico: Dai Greci al basso medio evo, Milano 1972.
- MORABITO M., Les réalités de l'esclavage d'après le Digeste, Paris 1981.
- MURPHY-O'CONNOR J., Paul a critical Life, Oxford 1996.
- MUSSNER F., Theologie der Freiheit nach Paulus (Quaestiones Disputatae 75), Freiburg, Basel, Wien 1976.
- NESTLÉ D., article Freiheit: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Band VIII, 1972, 281.
- NIEDERWIMMER K., Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament (Theologische Bibliothek Töpelmann 11) Berlin 1966.
- NIEHR H., Aramäischer Ahiqar (JSHRZ II/2) München 2007.
- NOBEL L., L'arrivée de Paul à Rome selon Ac 28,11-31: mémoire de licence sous la direction de Max Küchler, Fribourg 2002.
- OLLROG W-H., Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission (WMANT 50) Neukirchen 1979.
- ORELLI J.C., Inscriptionum Latinarum selectarum amplissima collectio ad illustrandam Romanae Antiquitatis, tome I et II, Turici 1828.
- ORELLI J.C., HENZEN G., Inscriptionum Latinarum selectarum amplissima collectio ad illustrandam Romanae Antiquitatis, tome III, Turici 1856.
- OSTY E., Les épîtres de saint Paul, Paris 1945.
- PAUL A., Intertestament (CEv 14) Paris 1975.

- PAUL A., Qumrân et les Esséniens: L'éclatement d'un dogme, Paris 2008.
- POLENI G., *Utriusque thesauri antiquitatum romanarum graecarumque (a graevi et a gronovio contexti) nova supplementa*, tome 3, Venetiis 1737.
- POUILLY J., *Les manuscrits de la mer Morte et la communauté de Qumrân* (CEv suppl. 28) Paris 1979.
- RAKOTOHARINTSIFAA., *Conflits à Corinthe: Eglise et société selon 1 Corinthiens. Analyse socio-historique* (MdB 36) Genève 1997.
- RADCLIFFE T., *Libres en église*: LV 192, 1989, 85-96.
- RAPSKE B.M., *The prisoner Paul in the eyes of Onesimus*: NTS 37, 1991, 187-203.
- RAMSAY W.M., *The Church in the Roman Empire*, Londres 1893.
- REFOULE F., *Approches de l'épître aux Galates* : LV 192, 1989, 15-28.
- REFOULE F., *Date de l'épître aux Galates*: RB 95-2, 1988, 161-183.
- RENAN E., *Histoire du christianisme: vie de Jésus, les Apôtres, Saint Paul* (Bouquins) Paris 1995.
- RENGSTORF K.H., *A complete concordance to Flavius Josephus I*, Leiden 1973.
- REYNIER C., *Pour lire Saint Paul*, Paris 2008.
- RICHARDSON P., *Paul's ethic of freedom*, Philadelphia 1979.
- SCARRE C., *Historical Atlas of Ancient Rome*, London 1995.
- SCHIFFMANN L., *The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect*: BA 53, 1990, 64-73.
- SCHMIDT J., *Vie et mort des esclaves dans la Rome antique*, Paris 1973.
- SCHMIDT, J., *L'Apôtre et le philosophe: saint Paul et Sénèque une amitié spirituelle*, Paris.
- SCHULZ S., *Gott ist kein Sklavenhalter*, Zürich 1972.
- SCHÜRMANN H., *Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums?: Studien zur neutestamentlichen Ethik* (SBAB.NT 7) Stuttgart 1990, 197-245.
- SÖDING T., *Die Freiheit des Glaubens. Konkretionen der Soteriologie nach dem Galaterbrief: Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie*.

Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (WUNT 162) Tübingen 2003, 113-134.

THEISSEN G., Sklaverei im Urchristentum als Realität und als Metapher: Vortrag zum Gedenken an Henneke Gülzow (Hamburger Theologische Studien 16) Münster, Hamburg, London 1999, 213-243.

TROCME E., L'enfance du christianisme, Paris 1999.

VANDERKAM J.C., Einführung in die Qumrânforschung: Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer (UTB 116) Göttingen 1998.

VAUX DE R., Les institutions de l'Ancien Testament I, Paris 1958.

VOLLENWEIDER S., Freiheit als neue Schöpfung: eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRLANT 147) Göttingen 1989.

WALDSTEIN M., Zum Menschsein von Sklaven: Fünfzig Jahre Forschungen zur antiken Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950-2000 (FAS 35) Stuttgart 2001, 31-49.

WALLON H., Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité (Bouquins) Paris 1988.

WEISS J., Die christliche Freiheit, nach der Verkündigung des Apostels Paulus: ein Vortrag, Göttingen 1902.

WIELENGA B., Called to be free: Biblical Approaches to Slavery: Dialogue 23, 1996, 32-52.

WISCHMEYER O., Paulus: Leben, Umwelt, Werk, Briefe, Tübingen 2006.

WISE M., ABEGG M., COOK E., Les manuscrits de la mer Morte, trad. F. Israël (Tempus 45) Paris 2003.

WITHERINGTON III B., Conflict & Community in Corinth: A socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians, Grand Rapids 1995.